

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT
FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR



UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIX
HEFT 3



1 9 3 0

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND
HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH
RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von etwa 24 Bogen. Der Preis des Heftes richtet sich nach dem jeweiligen Umfang und beträgt für Band XIX, Heft 3 im Abonnement M. 5.85, im Einzelverkauf M. 7.50.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Kiel, Strandweg 81, zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

★

Inhalt des dritten Heftes

des XIX. Bandes

(Dezember 1930)

	Seite
Wirklichkeitsdemut und Dingmystik. Von Walther Rehm	297
Max Webers ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik. Von Erik Wolf	359
Über einige Hauptmethodenfragen der modernen Ethik (von Kant bis zur Gegenwart). Von David Baumgardt	376
Notizen	404
Titelbogen zu Band XIX	

Mit einer Beilage der Firmen Quelle & Meyer in Leipzig, der Neue Geist-Verlag in Berlin, Felix Meiner in Leipzig, Fr. Frommann in Stuttgart, Junker & Dünnhaupt in Berlin, des Hegelbundes und 4 Beilagen der Verlagsbuchhandlung.

WIRKLICHKEITSDEMUT UND DINGMYSTIK.

VON

WALTHER REHM (MÜNCHEN).

»Er war ein Dichter und haßte
das Ungefähre; oder vielleicht war
es ihm nur um die Wahrheit zu
tun.«

R. M. Rilke.

I.

Wenn Dürer sich in seinem ringenden und schwerfließenden Deutsch um die tiefere Ergründung der ewigen Verhältnisse am menschlichen Körper müht und dessen göttliche Maße wenigstens von ferne her ahnen will, dann spricht er auch von den Dingen und ihrer getreuen Aufnahme durch den alleredelsten Sinn des Menschen, das Gesicht. Um sie in ihrer wahren Natur zu erkennen, dazu bedarf es der Demut vor den Gegenständen bis zum Letzten, »auf daß das allermindest Dinglein nit hingelassen werde . . . auf daß die allerkleinsten Dinglein wohlgeschickt und auf das Best gemacht werden . . . Dann es gilt nit, daß man obenhin lauf und überrumpel ein Ding.« In den Dingen lebt das Göttliche und stellt sich in ihnen dar, sie haben für Dürer ihre eigene Macht und Gestalt; daher muß man sich ihnen unterordnen, ihre Gesetze achten und so »einem jeglichen Ding recht tun«. Wer sich durch treuliches Auffassen und Beobachten mit dem Wesen der Dinge und ihrer Idee vertraut gemacht hat und nun aus solchem inneren Anschauungsschatz heraus schafft, bei dem wird dieser »versammelt heimlich Schatz des Herzens offenbar durch das Werk und die neue Kreatur, die einer in seinem Herzen schöpft in der Gestalt eines Dings«. Diese Demut vor den Dingen und Dinglein erfüllt nun wirklich das ganze Werk Dürers, am sinnbildlichsten etwa spricht sie aus dem wunderbaren »Grasstück«, in dem die kleinste Form mit ehrfurchtsvoller Sorgfalt aufgenommen und wiedergegeben ist. Bei Lionardo begegnet man dann schon in mehr naturwissenschaftlicher Art dieser restlos klaren Aufnahme der sinnlich faßbaren Außenwelt; freilich beehrte ihn nicht die Demut Dürers bei der Betrachtung der Dinge: er

fühlte sich ihnen gegenüber als Herr und Gebieter, denn er meinte sie erst durch sein Werk ins Leben zu rufen.¹⁾

Dürers Demut vor den Dingen und der Wirklichkeit fließt aus tief frommem Gemüt. Nicht der Mensch, sondern Gott schafft die Dinge und zwar vollkommen; so darf man an ihnen nicht rütteln. »Nimm dir nimmermehr für, daß du etwas besser mögest oder wollest machen, dann es Gott seiner erschaffenen Natur zu wirken Kraft geben hat. Dann dein Vermögen ist kraftlos gegen Gottes Geschöpf.« Hier offenbart sich die Sehnsucht nach dem Einfachen als dem Höchsten — Luther und auch Melanchthon hatten bald diese »simplicitas« (»Einfältigkeit«) an Dürer erkannt —, die Sehnsucht nach der gesetzlich klaren, notwendigen, un verrückbaren, göttlichen Form der Dinge; darum herrscht in diesem Leben die sittliche Ehrfurcht vor dem Menschen und seinen gottebenbildlichen Maßen, die in ihrer Vollkommenheit und gottgewollten Form nachzuschaffen Dürers heißestes und metaphysisches Bemühen war; sie hat ihm den großen Satz abgerungen: »Es lebt auch kein Mensch auf Erden, der beschließlich sprechen möchte, wie die allerschönest Gestalt des Menschen möchte sein. Niemand weiß das dann Gott allein«²⁾.

Und daneben nun Goethes Bekenntnis vor antiken Denkmälern: »Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen, da ist die Notwendigkeit, da ist Gott.« Was sich Goethe in Italien immer reiner enthüllte, war die vollkommene und bleibende Form in ihrer klaren Begrenzung und lichten Schaubarkeit, was in ihm weiter gefördert wurde, war der Blick und die Erkenntnis vom Wert des Gegenständlichen, des Dinges. Schauen — das ist nun Goethes vornehmste Tätigkeit; was er hier und durch sein ganzes Leben hin sucht, das sind die »reinsten Anschauungen« zusammen mit dem Trieb nach Kenntnis der Gegenstände, der Dinge. Das Auge, so sagt er später einmal, war vor allen anderen das Organ, womit er die Welt erfaßte; er gewann dadurch »eine große Aufmerksamkeit auf die Gegenstände«. — So heißt es denn schon bald im italienischen Tagebuch, in Vicenza, dem großen Palladio gegenüber: »Ich gehe nur immer herum und sehe und übe mein Auge und meinen inneren Sinn . . . Du weißt, was die Gegenwart der Dinge zu mir spricht, und ich bin den ganzen Tag im Gespräch mit den Dingen.« Die Dinge — sie gewinnen Macht und lassen das Ich stille werden, die Objektseite der Welt offenbart sich dem ruhig schauenden Auge in ihrer ganzen Eindringlichkeit. In Vene-

1) Traktat von der Malerei, Ed. M. Herzfeld, Jena 1925, S. 14 (Wie der Maler Herr ist über Leute aller Art und über alle Dinge).

2) Dürer, Schriftlicher Nachlaß ed. E. Heidrich, Berlin 1920, S. 253, 271 f.; 278, 284 f.; 306, 311.

dig, beim Palladiostadium, heißt es: »Es fallen mir wie Schuppen von den Augen, der Nebel geht auseinander und ich erkenne die Gegenstände«, jene Gegenstände, die zuvor noch wie durch eine undurchdringliche Mauer von ihm abgesondert waren. Und dann am Lido: »Was ist doch ein Lebendiges für ein köstlich herrliches Ding. Wie abgemessen zu seinem Zustand, wie wahr, wie seiend.«

Das Bewußtsein aber, die Dinge in ihrem wahren Wert zu sehen, »Blicke in das Wesen der Dinge und ihre Verhältnisse zu werfen«, gibt Goethe das Gefühl der inneren »Solidität«. Das Zeichnen hilft ihm noch mehr, die Außenwelt in ihren wesentlichen Umrissen und Formen zu ergreifen, er fängt an zu sehen, wo er bisher nur getappt hat. In Rom geschieht ihm das immer tiefer, es schenkt ihm Ruhe und Klarheit. »Mir ist, als ob ich die Dinge dieser Welt nie so richtig geschätzt hätte als hier.« »Ich tue die Augen auf, soviel ich kann und ergreife das Werk von allen Seiten . . . Meine Übung, alle Dinge wie sie sind zu sehen, meine Treue das Auge licht sein zu lassen, meine völlige Entäußerung von aller Präntention machen mich hier im stillen höchst glücklich.« Das ist es: voll Ehrfurcht stille werden und nur anschauen, sich den Gegenständen unterordnen. »Das Ich schweigt, sagt Wölfflin ¹⁾. Es hat sich gewöhnt, die Erscheinungen objektiv aufzufassen, nicht über die Dinge zu sprechen, sondern die Dinge selbst sprechen zu lassen«, oder wie es in dem Aufsatz Goethes »Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt« heißt, die Data der Beurteilung nicht aus sich, sondern aus dem Kreise der Dinge zu nehmen, die es beobachtet. Wie bei Dürer, einem klassisch gerichteten Menschen, ist es auch bei Goethe die Selbstentäußerung und Selbstverleugnung vor den Dingen, die ihn fördert und zu einer inneren Wiedergeburt treibt; sie leitet ihn in alle die Geheimnisse, »wodurch sich das Ding ihm darstellt, wie es ist«. Und Goethe fühlt es: »Alle Wege bahnen sich vor mir, weil ich in der Demut wandle.«

Demut und Ehrfurcht auch darum, weil in den Dingen das Göttliche webt, das Reine, Klare, Notwendige, das nicht Willkürliche. Spinoza wirkt hier, seine Lehre von der anschauenden Erkenntnis — *cognitio intuitiva* —, die jedes Ding in seine Beziehung zum ehern Notwendigen, Festen, Ewigen und Göttlichen setzt ²⁾. Gott ist in allen Dingen, alles Seiende ist vollkommen. Das Dasein ist Gott. »Quo magis res singulares intellegimus, eo magis Deum intellegimus.« Goethe bekennt in der Art seiner

1) Goethes italienische Reise. Jahrb. der Goethesellschaft, 1926, S. 327—337; S. 330. Dazu auch »Kunstchronik« 1923, S. 817—830.

2) Strich, Dichtung und Zivilisation, München 1928, S. 82 ff. — Dilthey, Ges. Schr. II, 411.

Dingerfahrung selbst deutlich den Zusammenhang mit Spinoza in einem Brief an Jacobi vom 5. Mai 1786: »Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der scientia intuitiva spricht und sagt: Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis, quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum, so geben mir diese wenigen Worte Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von deren essentia formali ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wieweit ich kommen werde und was mir zugeschnitten ist.« Dies Bekenntnis ist kurz vor der italienischen Reise geschrieben: man sieht, wie hier alles auf die Erfüllung im Süden hindrängt, wo Goethe schauen und sich — eine Hauptforderung seiner Reifezeit — klare Begriffe von den Dingen erwerben kann, wo er sich nur noch mit dem beschäftigt, was bleibende Verhältnisse sind. »Bleibende Verhältnisse« — das sind die unverrückbaren, einfachen und wesentlichen Beziehungen der Dinge, die res sanctae. Auch Winckelmann weiß von ihnen und der göttlichen Schönheit ihres Zusammenhalts: er spricht einmal von jener »Harmonie, die über menschliche Begriffe geht und von der ewigen Verbindung der Dinge angestimmt wird«. Die ewige Verbindung der Dinge schafft die höchste Schönheit und die ruht wie für Dürer auch für den griechensüchtigen Platoniker in Gott.

Goethe rühmt an Winckelmann seine hohe Schätzung des Reellen: durchaus dringe er auf das Reale der Gegenstände; diese Art kam seiner eigenen glücklich entgegen. Man sieht deutlich, wie für ihn die in Italien bestätigten und vertieften, an Natur und Kunst erprobten Einsichten Grundlage seines ganzen weiteren geistigen Verhaltens werden: es ist die cognitio intuitiva, die schauende Erkenntnis, und damit innerlich verbunden die Demut vor den seelisch erfüllten und seelisch erfüllten Dingen. Das Ding hat seine eigene Seele, lebt sein eigenes Leben, es gilt den Pulsschlag zu vernehmen, die Herztöne zu belauschen. In solchem Sinn kann man wirklich, wie es Gundolf tut, Goethe den Entdecker des menschlichen Lebens der Dinge nennen. — Was die Gegenstände nun derart für Goethe bedeuteten, wie er sich freute und gefördert fühlte, als man sein Denken ein gegenständliches nannte, ist genugsam bekannt. Die reine Auffassung und naturgemäße Behandlung der Objekte, der Dinge, ist in Kunst und Natur das wichtigste, der ruhige Blick und der Drang nach der »Tiefe der Gegenstände« in ihren inneren Zusammenhängen. Das Ding, das Seiende und also das Vollkommene nimmt die Willkür, das »Ungefähr« und verlangt die demütige Hingabe, das »Sich selbst

verleugnen, sich den Gegenständen unterordnen«, wie es in der »Einleitung in die Propyläen« ausgesprochen wird. Indem man die Dinge herrschen läßt, nähert man sich ihrer Erkenntnis, ihrem Wesen. Der kurz nach der Rückkehr aus Italien niedergeschriebene Aufsatz »Nachahmung der Natur, Manier, Stil« deutet dies an: »Gelangt die Kunst durch Nachahmung der Natur . . ., durch genaues und tiefes Studium der Gegenstände selbst endlich dahin, daß sie die Eigenschaften der Dinge und die Art, wie sie bestehen, genau und immer genauer kennen lernt . . ., dann wird der Stil der höchste Grad, wohin sie gelangen kann . . . Der Stil ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge.« Hier, wo wieder der Begriff der »Solidität«, der Wahrheit, Einfachheit und Notwendigkeit, die »Idee des Reinen« durchleuchtet und sich dem der Dingdemut innerlich eint, ist der Kern der goetheschen Weltanschauung und Lebensbewährung, ist die Grundfeste seiner Humanität zu greifen.

Die Bewährung im wissenschaftlichen und künstlerischen Werk bedarf hier nicht der Betrachtung; nur noch sei daran erinnert, wie Schiller dieses ihm selbst fremde und entgegengesetzte Wesen der goetheschen Veranlagung, für die der Geist des Wirklichen das wahrhaft Ideale war, in seinem ersten Brief an den neuen großen Freund, vielleicht gerade aus dieser Verschiedenheit heraus, so tief und wahr erkannt hat, wenn er von dem beobachtenden Blick Goethes spricht, der so still und rein auf den Dingen ruht, und von dem inneren Griechentum, das schon in der ersten Anschauung der Dinge die Form des Notwendigen aufnimmt. Ihm selbst war nicht diese goethesche Art gegeben, die »besonnenen Dinge« beim Namen zu nennen, oder negativ gesagt: »immer von dem Objekt das Gesetz zu empfangen und aus der Natur der Sache heraus ihre Regeln abzuleiten«; er war nicht »Realist«, sondern »Idealist« und wollte und konnte sich als solcher nicht nachsagen lassen, »daß die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge«. So schreibt er an Humboldt (2. April 1805), und auch dieser hat in seinem Aufsatz über »Goethes zweiten römischen Aufenthalt« später jene Haltung Goethes, seine Vorstellungen den Dingen zu unterwerfen, betont.

Es ist wohl unzweifelhaft, daß diese ganze Art der Aufnahme der dinglichen Erscheinungen, die beobachtende Art, also eine solche, die acht hat auf die Dinge und ihren sacheigenen, objektiven Wert und Achtsamkeit vor ihrem Selbstwert besitzt, aufs Tiefste auf die Herausbildung und auf den seelischen Bau des neuen Realismus gewirkt hat. Goethe mit seiner »Phantasie für die Wahrheit des Realen« ist in dieser seiner acht habenden Dingdemut, in seinem »Sachdenken« ein Vater des langsam

sich entfaltenden Realismus, der freilich nur immer stärker und goethefremder dann den Sinn für das Symbolische an den Gegenständen verlor und einer stets sich vergrößernden Entgeisterung verfiel. Es ist hinlänglich bekannt, wie sich zunächst jene sachliche Gesinnung, das Streben nach der Erfassung der Gegenstände in ihrem Wesen und in ihren notwendigen Verbindungen in die dichterische und wissenschaftliche Anschauungsform der Zeit überträgt, d. h. wie hier dieselben allgemeinen Strömungen, die im Dichterischen sichtbar werden, auch im weltanschaulichen Kreis eine Umschichtung herbeiführen: auch hier das Zurücktreten des Ichs hinter die Gegenstände in der allgemeinen Wendung zur Objektseite der Dinge, die sich nun im Anschluß an die Wirkung der historischen Schule mit ihrer Betonung des Selbstgewachsenen, Bodenständig-Wirklichen und in einer gewissen Wendung gegen einen z. T. falschverstandenen Hegel vollzieht ¹⁾. Grimms Treue gegen das Einzelne und seine Andacht zum scheinbar Kleinen und Unbedeutenden, zu den »Dinglein«, um mit Dürer zu reden, sein wissenschaftlicher Wille, jede »wahrnehmbare Eigenheit der Dinge« zu erhaschen, gehören ebenso in diesen Zusammenhang wie Rankes programmatisches Bekenntnis von 1824 im Vorwort zu den »Geschichten der romanischen und germanischen Völker«, er wolle bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen. Auch Ranke will, im Sinne Goethes, nur anschauen und aufnehmen. »Die echte Theorie — Anschauung wie das Wort sagt —, die lebendige Ansicht sucht das innere Wesen des Daseins und seine Gesetze zu begreifen«. Und ein anderes Mal heißt es, mit scharfer Wendung gegen die philosophische Schule, von der historischen, sie wolle die Dinge in ihrer Wesenheit begreifen. Das ist wieder der Zug goethescher Humanität, der sich bei einigen wenigen Großen im 19. Jahrhundert bewahrt hat: das Wesentliche und notwendig Wahre zu erkennen, die Solidität auf Grund der treu und demütig aufgefaßten Gegenstände. Treue gegenüber dem Geschichtlichen kommt nahe heran an jene Treue des Künstlers gegenüber seinem Objekt: es ist gewissermaßen wissenschaftliche »Dingerkenntnis«. Die aber wie Goethe »in Demut« wandeln, verzichten darum ebensowenig wie ihr Vorbild auf die höheren Gesichtspunkte, auf die Wahrnehmung des Ewigen in den Dingen, auf die Erkenntnis ihres symbolischen Gehalts, der Hand Gottes. Gerade bei Ranke wird ja dies Streben, die Hand Gottes in der Geschichte zu fassen oder doch wenigstens zu ahnen, der Grund seines wissenschaftlich-ethischen Erkenntnisdranges. Auch bei Burckhardt schlägt, um einiges leiser, zurückhaltender und gewissermaßen weltlicher dieser

1) Vgl. dazu E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen 1920, S. 90 ff.

Wille nach der Erfassung eines Höheren hinter den Gegenständen und Ereignissen durch. Er, als Verfasser des »Cicerone« völliger Augenmensch wie Goethe und auch sonst in der Bewahrung und Wandlung seiner Humanität »aus der Verwandtschaft Goethes«, ist nicht nur wie Winckelmann und Goethe seit frühe von der tiefen Sehnsucht nach der »Harmonie der Dinge« erfüllt, er hat auch wiederholt, schon in jungen Jahren, bekannt, wo er nicht von der Anschauung — »Theorie« (man vergleiche den Satz Rankes) — ausgehen könne, da leiste er nichts.

Vielleicht schafft auch der lange und vertraute Umgang mit einer so gegenständlichen und der Objektseite der Dinge vorzüglich zugewandten geistigen Art wie der antiken von vornherein bei dem Betrachter eine Neigung zum Sachlichen und eine den subjektiven Bezügen entrückte Haltung; oder mehr noch: ein gegenständlich gerichteter Mensch wird sich notwendig gerade von der Antike als der vollkommenen Gestaltwerdung einer objektiven Lebensbetrachtung und -meisterung wesensverwandt angezogen fühlen, er wird gerade aus einem Übermaß subjektiver Empfindungen in dieser Vergangenheit die ausgleichende, ergänzende geistige Sehnsuchtswelt, die fehlenden objektiven Maßstäbe suchen und finden. Jedenfalls Goethe fand in der Antike die seinem Lebensgesetz gemäße und ihn bereichernde Welt, in der die Dinge nach ihren typischen und bleibenden Verhältnissen genommen wurden, und ebenso ist es bei Burckhardt, und auch bei einem dritten sieht man, wie ihm die das unverrückbar ewige Maß verkörpernde Antike innerlich nahetritt, bei Bachofen. Burckhardt berührt sich mit seinem Basler Mitbürger vorzüglich in der Ehrfurcht vor dem groß Symbolischen in den Dingen, darüber hinaus aber auch sonst oft in der allgemeinen Lebensstimmung, etwa in der Wertung der »Harmonie« für die griechische und die spätere Kunst überhaupt oder daneben in manchen methodisch-historischen Grundsätzen. Bachofen sucht in seiner »naturforschenden Methode« die Symbolwelt der Antike und will erkennen, welchen Symbolwert die überlieferten Gegenstände besitzen, um so in und an ihnen das Göttlich-Unwandelbare festzustellen. Er lauscht auf die heimliche Sprache der Dinge und sucht sie treu und demütig aufzunehmen. In seiner von tiefster goethescher Humanität erfüllten Selbstbiographie und in seinem griechischen Reisetagebuch findet er höchste Worte für die Demut, die ihn vor der antiken Dingwelt und ihrer bildhaften Gegenständlichkeit erfüllt, in Italien gerade, im Süden, »wo man alles tiefer fühlt, Schmerz und Wonne und den wahren Gehalt der Dinge« — ein wesentlich goethesisches Erlebnis. Das Ewige deuten die »res sanctae« an, und darum berühren ihn auch immer wieder aufs tiefste die Grabstätten der Alten,

die wie für die Ewigkeit und die Ewigkeit vor Augen gebaut erscheinen: »In seinen Gräbern ist das Altertum am größten . . . Hierin dachten die Alten so äußerst würdig und groß . . . wie man es von denen zu erwarten berechtigt ist, die ihrem ewigen Ursprung noch so nahestehen«¹⁾. (Man halte daneben Goethes Bemerkung zum Grab der Metella: »Diese Menschen arbeiteten für die Ewigkeit«.) Der in Bachofen wie übrigens auch in Burckhardt so stark ausgeprägte »Gedanke des endlichen notwendigen Aufhörens aller menschlichen Dinge« ließ ihn dann den Ewigkeitscharakter der antiken Gräberwelt um so nachdrücklicher betonen. So ist es ihm auch ein inneres Bedürfnis, »auf Zeiten und Dingen auszuruhen, welche die Stille von Jahrtausenden umgibt, . . . dort, wo nur noch die großen Gegenstände herrschen«, wo die Gottheit durch die Dinge der Natur sich offenbart. Und dann das große, fast goethesche Bekenntnis der Lebensrückschau: »Es muß die Zeit kommen, in welcher der Gelehrte seine Studien über ihr Verhältnis zu den höchsten Dingen ernstlich zur Rede stellt und sie hierzu in eine richtige Stellung bringt. Dann wird auch der Wunsch erwachen, ja ein dringendes Bedürfnis sich geltend machen, dem ewigen Gehalt der Dinge doch wenigstens um ein kleines näherzutreten. Die Schale allein genügt nicht mehr. Martervoll ist der Gedanke, sich solange schon mit bloßen wertlosen Formen herumzuschlagen. Da tritt rettend der Glaube dazwischen, daß man auch in diesen Dingen den »unsterblichen Fußstapfen« entdecken kann . . . Zuzeiten will es mir sogar erscheinen, als werde sich mir am Ende dieser Bahn etwas von dem göttlichen, ewigen Gehalt der menschlichen Gedanken enthüllen. Wenn es wahr ist, was Aristoteles sagt, daß Gleiches nur von Gleichem begriffen werde, so kann auch das Göttliche nur ein göttlicher Sinn erfassen, niemals der rationalistische Dünkel, der sich über die Dinge stellt« (19 f.). Sich beugen in Bescheidenheit wird Pflicht, man wird Diener, nicht Herr und darf den antiken Schriftwerken und Bauten die »Unterwürfigkeit nicht versagen«. Das sind die *res sanctae*, geheiligt durch die Überlieferung, der Bachofen als dem »in Demut angeschauten Gesetz der göttlichen Welt« die höchste Verehrung entgegenbrachte. Die Dinge — das Wort bezeichnet hier nicht etwas neutral Beliebigen, Entseeltes, Seelenloses und Abgegriffenes, sondern es wird mit Achtsamkeit und Ehrfurcht ausgesprochen, trägt in einem größeren Zusammenhang einen nicht zu überhörenden, persönlich-eigentümlich verhaltenen Klang, in ihm webt die ahnende Vorstellung einer höheren, das

1) Lebensrückschau, abgedruckt in der Auswahl: Mutterrecht und Urreligion, ed. R. Marx, Leipzig 1927, S. 12 f.; 14 f. — Griechische Reise, Heidelberg 1927, S. 40, 54, 59, 75, 85, 100, 117, 119, 136, 163.

Leben irgendwie beherrschenden, leitenden, eben bedingenden Macht, die Bachofens religiöser Erkenntnisdrang immer tiefer spüren will. Die Dinge haben ihre eigene Seele, ihr eigenes Leben sozusagen, und der Mensch muß diesem gerecht werden, es in einer symbolischen Schicht liebend zu verstehen suchen. Vielleicht bedürfen sie auch, als Träger des Göttlichen, der Menschen und ihres ehrfurchtsvollen Dienstes, um vollkommen zu werden und ihr wahres Wesen zu erfüllen. Die zunehmende Beseelung der »Dinge« wird sichtbar.

Bachofens naturforschende Methode mit ihrer treuen Achtsamkeit und Aufnahme der Dinge wendet sich scharf gegen die moderne kritische, skeptische und ihren exakten, alles Mythische auflösenden Realismus, der den Symbolwert der Dinge bestreitet und nur die rein empirische Welt der äußeren Tatsächlichkeit anerkennt, nicht die »im Grunde einzig reale, geistige, die sich über die flüchtigen Dinge zu der in ihr erschienenen Idee erhebt« (Schluß der Tanaquilvorrede). Hier steht Bachofen unmittelbar neben Burckhardt im Kampf gegen jenen goethefernen, glaubenslosen, *falschen Realismus* des Jahrhunderts, der das Symbolische im Realen nicht erkennen will, in der Wissenschaft sowenig wie in der Dichtung. Beide würdigen die treu aufgenommene, aber nicht entseelte und entgeistete Realität noch als Zeugnis des Symbolischen und beklagen mit Grillparzer, die Prosa der neueren Zeit bestehe besonders darin, daß sie das Symbolische der poetischen Wahrheit nicht anerkennen wolle und nichts zulasse, was nicht eine Realität sei.

Diese Feststellung Grillparzers über die zunehmende entgeistete Realität klingt wieder in Immermanns Bekenntnis: »Unsere Zeit . . . kann keinen Dichter im höchsten Sinne des Worts hervorbringen. Die Wirklichkeit hat sich eine große, ungeheure Geltung erworben und ihre Last liegt auf unser aller Brust.« Jene Beobachtung wiederholt sich verschärft in Nietzsches knapper Charakteristik des 19. Jahrhunderts, es sei redlicher als das 18., aber düster, unterwürfiger vor der Wirklichkeit jeder Art, wahrer; es sei gekennzeichnet durch die Loslösung von der Domination der Ideale und durch die fatalistische Unterwerfung unter das Tatsächliche. Die Wirklichkeitsdemut in der Folge Goethes wird hier gegen Ende des Jahrhunderts darum anders bewertet, weil eben allmählich der Realismus sich entseelt hatte, weil das Erbe der Klassik mit ihren Idealen fast völlig gewichen und statt eines geisterfüllten ideal-poetischen Realismus etwa im Sinne Mörikes, Stifters, Kellers nun der nackte öde, stoff-süchtige Naturalismus getreten war, dem die lebenernährende Illusion fehlt. Animalischer, unterirdischer, häßlicher, pöbelhafter sieht Nietzsche das Jahrhundert mit seiner zunehmenden Vernatürlichung des Men-

schen — der Naturalismus herrscht, ein »brutaler Positivismus«, welcher konstatiert, ohne sich zu erregen; und zudem rächt er sich für die völlige geistlose Unterwerfung unter die Objektswelt durch einen ausgeprägten Skeptizismus und Fatalismus — wahrer, aber willensschwach, aber traurig-dunkel, begehrlisch, aber fatalistisch, sagt Nietzsche —, durch analytische Kleinbosselei: die große Gesamtansicht von den Dingen, die die Generation Goethes und die folgende, die Burckhardts, Bachofens, Grimms, Stifters und Kellers noch besaß und sich zu bewahren suchte, weil sie noch nicht die »athmosphärische Bindung zur Philosophie« verloren hatte, war ohne Trauer aufgegeben und verdrängt: das Einzelne strebt nach vorne, allein, atomisiert und sinnlos herausgelöst aus dem ihm Sinn gebenden allgemeinen und belebenden geistig-seelischen Zusammenhang, aus der Harmonie der bleibenden und ewigen Verbindungen. Die Wirklichkeit wird nicht mehr in ideal-geistigem Sinne durch volle und reine Anschauung aufgenommen und geordnet, ihre Symbolhaltigkeit schwindet. Je restloser man die Dinge zu erfassen meint, desto weiter entfernen sie sich von den Menschen, desto mehr verhüllen sie ihren wahren Kern. Das Demutsideal ¹⁾, das Sichbeugen vor der als göttlich empfundenen Welt der Dinge, trägt ethischen Sinn nur dann noch in sich, wenn dahinter eben dieser Glaube steht; sonst wird es geistlos und die Dinge herrschen ohne Nutzen für den Menschen, sie bleiben von ihm unerkannt. Einer vor allen war es, der die wahre Dingdemut gegenüber der dingfeindlichen Zeit hochhielt: Stifter, und er nun vereinigt Treue gegenüber dem geschichtlich Überlieferten mit einem verstärkten, künstlerisch wachsamem Blick für die eigentlichen Dinge, in denen er Gottes Walten genau so zu erkennen glaubt wie in der Geschichte. Edle Hoheit, Würde, Reinheit, Klarheit, Einfachheit, Güte sind es, die das Werk und seinen Schöpfer durchdringen in einer merkwürdigen Einheit von einer auf das rein Sittliche verengerten klassischen Humanität und einer frommen inneren und äußeren Katholizität, die das Überindividuelle, das Zurücktreten des Eigenen hinter das Allgemeine, die Ein- und Unterordnung fordert. Das Sittengesetz lebt in Stifter, und seine Kunst will das von ihm oft betonte Gebot erfüllen: Darstellung dieses Sittengesetzes zu sein, d. h. die Darstellung des Göttlichen im Gewande des Reizes.

Es ist wie bei Goethe die anschauende und umgreifende Verehrung der Dingwelt, die Freude an allem, was sinnlich wahrnehmbar und als Wahr-

1) Vgl. zum Demutsideal auch H. Kindermann, Deutsche Vierteljahrsschrift IV (1926), S. 661, 664 f. — H. Bieber, Der Kampf um die Tradition, Stuttgart 1928, S. 94, 178, 180, 329.

nehmbares hervorgebracht wurde ¹⁾. Das inbrünstige und achtsam treue Schauen der Dinge in ihrer Wesenheit und einfachen Natürlichkeit mit Demut und Unterordnung, die »Dingverinnigung« ist Stifters fast religiöses Bemühen -- das alles in einem etwas engeren Umkreis als bei Goethe und ohne dessen bei aller Einzelvertiefung ungeheuer weiten umfassenden Blick. Die Dinge wesen und herrschen, sie werden nicht beherrscht, man stellt sich nicht über sie, sondern so, wie es Bachofen meinte, unter oder mitten in sie hinein; man empfängt von ihnen das Gefühl und trägt nichts in sie hinein. Auch Stifter ist also wie Heinrich im »Nachsommer«, »ein Freund der Wirklichkeit der Dinge« (weil dieser die »großen Dinge« der Welt liebt und ihnen in Demut ergeben war, ehrt ihn Natalie); gerade die unermüdliche Beschäftigung mit den Naturwissenschaften macht es jenem zur Gewöhnung, »auf die Merkmale der Dinge zu achten, diese Merkmale zu lieben und die Wesenheit der Dinge zu verehren«, sie leidenschaftslos und klar in das Innere aufzunehmen in völliger Hingabe ohne vorgefaßte Einübung (304, 306, 310, 324, 367, 768; vgl. 199). Dies Bedürfnis fließt aus dem Grundstreben nach dem Inbegriff, der das »Ungefähr« vertilgt, nach dem Wahren, Klaren, Durchsichtig-Einfachen und Großen, das den heiligen Dingen einwohnt, ihnen, die zwar alle ihren Selbstwert haben, aber doch zugleich Glied einer großen geordneten Ganzheit sind, d. h. auf Gott hingerrichtet erscheinen. Die Dinge als die unverrückbar sinnvollen Gegebenheiten wiegen schwerer als alle subjektiven Empfindungen und Stimmungen des Menschen; sie zu ändern geht nicht an, da sie -- man denke an Dürer oder Bachofen -- das Göttliche irgendwie offenbaren und der Mensch sie zu bessern sich nicht vermessen darf. »Die Männer gefielen mir, welche die Dinge und die Begebenheiten mit klaren Augen angeschaut hatten und sie in einem sicheren Maße in dem Rahmen ihrer eigenen inneren Größe vorführten« (306). Mit vorgerücktem Alter, wenn »man dem großen Leben gerecht wird und sein eigenes als ein sehr kleines unterordnet«, »ist das Gegebene sehr viel mehr«, dann steht das Geschehene fest wie ein ehrfurchtgebietender Fels vor Augen und die Frage nach dem Bestand, dem Seienden und Gewordenen, dem Sicherem und Bleibenden erhebt sich dringender, wo früher nur die Phantasie sprach. Dieser »Wille, vor der Wirklichkeit Ehrfurcht zu haben« und

1) Zu Stifters Dingdemut vgl. A. v. Grolmann, Stifters Romane, Halle 1926, S. 26 ff.; 89. Weiter D. Sieber, Stifters Nachsommer, Jena 1927, S. 35 f. über die Verwandtschaft mit Goethe; darüber auch M. Gump, Stifters Kunstanschauung, Berlin 1927, S. 31 ff.; 85 f. O. Pouzar, Ideen und Probleme in Stifters Dichtungen, Reichenberg 1928, S. 56 f. -- Die Zitate nach den Ausgaben des Inselverlags.

in Demut vor der Tatsächlichkeit des Geschichtlichen und ihrer objektiven Bedeutung zu wandeln, richtet ja dann den gewaltigen epischen Bau des »Witiko« auf und trägt ihn; das treue Sichhalten an das Gefundene, jenseits alles erst von der Phantasie zu Erfindenden, an die geschichtliche Überlieferung — Geschichte sei die gegenständlichste Dichtung (315) — erinnert stark an Bachofens Ehrfurcht vor der Tradition und dem tieferen Wahrheitsgehalt der Zeugnisse. Jetzt erst »macht« Stifter (*ποιεῖν*), jetzt erst glaubt er zu dichten, d. h. »dicht« zu machen, zu verdichten. »Im beginnenden Alter empfindet man es als ein ungemeines Glück, wenn man mit der Abwägung der Welt im reinen ist und die Dinge weder durch die eigenen Empfindungen noch durch die Darstellungen anderer in wechselnden Farben sieht. Dies schlägt auch den Dichtungen gut zu, sie werden wirklicher und höher.« Und ein andermal heißt es, im »Nachsommer«: »Wo der bare Hochmut auftritt, der alles Gewesene verwirft und aus sich schaffen will, dort ist es mit der Kunst wie auch mit andern Dingen in der Welt aus, und man wirft sich in das bloße Leere« (431). Nun aber offenbart sich in den angeschauten und erkannten Dingen »die Darstellung der objektiven Menschheit als Widerschein des göttlichen Waltens«; das notwendige Maß, die Satzung und Ordnung leuchten aus der beseelten Welt der Dinge hervor und so sucht sie Stifter in seinen Dichtungen mit ihrem ewigen Maß abzubilden. Wie bei Burckhardt erhebt sich auch seine Sehnsucht nach dem Schauen zum metaphysischen Erkenntnisdrang: »Es wäre des höchsten Wunsches würdig, wenn nach Abschluß des Menschlichen ein Geist die gesamte Kunst des menschlichen Geschlechts von ihrem Entstehen bis zu ihrem Untergehen zusammenfassen und überschauen dürfte.« So sagt Risach im »Nachsommer« (411). Und so begreift man dann auch, wie es Stifter als das Dunkelste und Trübste erscheint, die Dinge nicht mehr verstehen, d. h. Gott in der Welt nicht mehr fühlen und erkennen zu können¹⁾.

Das Herrschen der Dingwelt im Leben Stifters wiederholt sich im Leben seiner Gestalten. Es spricht sich aus im liebevollen Sammeln alter Gegenstände, »kostbarer Dinge«, antiker oder neuerer Art, die »einen schönen Teil des Menschlichen« enthalten. Die immer wiederholte Anschauung dieser Dinge gewährt Freude; sie sind ein hoher und bleibender Schatz, und »wenn ein Geist die Dinge in sich aufzunehmen versteht, der muß nur das Hohe und Reine hervorbringen« (395). Im »Nachsommer« und im »Witiko«, schon in der dingnahen »Mappe des Urgroßvaters« und dann in den späten Erzählungen ist das treue und behutsame Wiederherstellen alter Kunst Dinge aus Liebe zu schönen Dingen, das »Wiederbe-

1) Bunte Steine (Inselverlag 1923), S. 123; vgl. S. 391, 62.

leben eines Dinges, das sonst verloren gewesen wäre«, im Geist des Dinges und ohne jede Willkür, Ausdruck solcher frommen und demütigen Gesinnung, die das Wesen, den gesetzhaften Kern des verletzten Dinges in seiner Vollkommenheit bewahren will und die Versehrung eines Seienden fast schmerzhaft empfindet ¹⁾. Die Dinge haben als Objekte das Sittliche in sich — in ihnen kann man zu Gott beten — und die Achtsamkeit vor dieser Sittlichkeit festigt den Lebensgrund: die feierliche und gemessene, nur die Sache betonende Art in Stifters Romanen, die strenge Einhaltung und Wiederholung von einmal eingeführten Einrichtungen und Formen des gesellschaftlichen und geistigen Lebens, das klar und peinlich Aufgeräumte seiner Menschen und Gegenstände, all das entspricht eben dieser Ehrfurcht vor dem Gewachsenen und überlieferungsmäßig Gegebenen, Unverrückbaren. Sitte und Gesetz herrschen im Staatlichen, Künstlerischen und Persönlichen und bestimmen das innere Maß eines Menschen und eines Dinges.

Die Vorrede zu den »Bunten Steinen« bringt die dürerische Forderung, auch das allermindest Dinglein liebend als Unterpfand und Symbol des Höheren zu erkennen. Die fast hieratische Formelhaftigkeit des »Witiko«, in dem die Sachlichkeit und Beruhigkeit in der Darstellung der Objektswelt ein Höchstmaß erreicht, zeugt von dieser Dingdemut bis ins kleinste hinab und ebenso der »Nachsommer«, wo einmal von den »unscheinbaren nachhaltigen Dingen des Lebens« gesprochen wird und daß man die kleinsten Dinge nicht vernachlässigen soll, wenn man noch nicht weiß, wie sie mit den großen zusammenhängen (61, 109, 111, 199). Schon Sprache und Stil sind bis ins letzte Ausdruck jener Achtsamkeit gegen die großen und die kleinen Dinge, der Andacht zu allem Gewordenen ²⁾. Diese Dingdemut und Dingseligkeit ist ja nichts anderes als die alles Sichtbare gleichmäßig umfassende, einbegreifende und beschreibende Gesinnung des wahren Epikers, sie ist »Liebesgesinnung« zu Mensch und Ding und ihrer Würde und Göttlichkeit. Ihr absoluter Wert kommt aufs strengste zur Geltung, wenn Stifter in gleichmäßiger Achtung der Dinge die Satzglieder in Nebenordnung, nicht in Unterordnung schreibt, wenn er die Doppelung der Sätze und Nebensätze als Zeugnis der Gleichstellung ebenwertigen Lebens gebraucht, die Zusammenziehung und sprachliche Kürzung dagegen vermeidet und oft das gleiche Wort wiederholt. »Es kommt die Stetigkeit einer die Dinge gleichachtenden Bewegung zustande.« Und wenn Stifter ein Substantiv oder Verb immer wieder gebraucht, kommt gerade dadurch »die Selbsteigenheit, die Identi-

1) Nachsommer S. 208, 228, 273, 374, 416, 570, 576, 754; vgl. auch Gump, S. 52.

2) Zum folgenden die sehr feinen Ausführungen und Beobachtungen D. Siebers, S. 85 ff.

tät des Dinges«, der Glaube an seinen Wert und seine Sachhaltigkeit außerordentlich stark zur Geltung. Und ebenso eint die Wiederholung des gleichen Wortes in Rede und Gegenrede die Menschen in der Sache. Der Geist der gegenseitigen Achtung, der Würde und Gemessenheit, der Ordnung und Reinheit drückt sich darin aus. Bis zum Wortding selbst geht diese Achtsamkeit und peinliche Sorgfalt; auch ihm darf nichts von seinem inneren Wesen und Gesetz, von seiner Vollkommenheit genommen werden: so vermeidet der Dichter streng den Ausfall des Dativ-e, die Zusammenziehung von Präposition und Artikel, die Elision. Dahin gehört auch, wenn Stifter im Glauben, daß Ding und Wort sich völlig decken, die Metaphorik durch das Gleichnis ersetzt, um so dem Wesen des Dinges gerecht zu werden und ihm seine Behutsamkeit zu erweisen. »Das Gleichnis läßt das Ding in seiner eigenen Wesenheit bestehen und strebt nur danach, diese Wesenheit zu verdeutlichen.« »Das Wesen aller Dinge geht durch ihre wechselseitige Beleuchtung nur immer klarer hervor.«

Hier wird nichts ausgelassen und übergangen, alles ist wichtig und findet sein Recht, die Dinge werden nicht »überrumpelt«. Der Dienst am Wort und das Vertrauen auf das Wort, das die Sache ja wirklich deckt, der Dienst an den Dingen ist die Selbstoffenbarung des Dichters, der sich sehnt, »die Unschuld der Dinge außer uns zu fassen« — ein fast rilkescher Ausdruck (Nachsommer S. 199); von den Pflanzen heißt es einmal in der »Mappe«: »Ich liebe sie, weil sie unschuldig den Willen Gottes tun«¹⁾ —, ihrer Wesenheit zu huldigen. Man sieht, wie sehr für Stifter auch die Dinge an sich ein Beseeltes sind, wie sie kein unscheinbar Sachliches und Lebloses verkörpern, wie sie sich — wiederum fast rilkesch — vom behutsamen Erkennen des Dichters gleichsam aus ihrer tatsachengegebenen Welt durch ihre Sichtbarwerdung und Gestaltung erlöst fühlen. »Die Dinge sublimieren sich zu ihrer eigenen Erscheinung, treiben ihren tiefsten Sinn aus sich heraus ans Licht des Tages, verdichten ihren immanenten geistigen Gehalt zu sichtbarer Form«²⁾. Sie stehen um das menschliche Leben gleichsam herum, schließen es ein und be-dingen es. Das »Prangen der Dinge« um den Dichter herum erfüllt ihn bei aller Dingseligkeit mit einer heiligen Nüchternheit; es ist ein völliges Reinwerden und Sichfüllen mit ihnen als mit den Strahlen des Höheren. Es ist viel-

1) Mappe meines Urgroßvaters, Studien I, S. 463; vgl. S. 599. Rilksch auch ebd. S. 432, 433. »Ein schwermütig klares Licht der Gegenwart lag auf allen Dingen, und sie blickten mich an als hätten sie die Jahre meiner Kindheit vergessen.« Auch S. 487; II, S. 295, 371, 602, 622. — Vgl. auch Pouzar a. a. O. S. 92 f.

2) H. Ehl, Stifter oder die Form. Neuer Merkur VII (1923/24), S. 753—63; S. 760.

leicht nicht unwichtig zu sehen, daß auch bei Stifter wie bei Burckhardt oder Bachofen und später bei Rilke dieses Klammern an das Gegenständliche aus einem tiefen Vergänglichkeitsgefühl strömt, in dem sicher auch jene wesentlich österreichische Welt- und Grundtraurigkeit überhaupt mitschwingt, die dann in der späteren österreichischen Dichtung einen so zarten und unnachahmlichen Schmelz süßer Wehmut um die Dinge webt. Jedenfalls die Verehrung des Festen und Wesenhaften vertieft sich nur dadurch noch mehr, und auf der anderen Seite wird das Amt des Dichters nur feierlicher, wenn er von den bleibenden Verhältnissen zu künden hat: »Sie sind die Priester des Schönen und vermitteln als solche bei dem steten Wechsel der Ansichten über die Welt, über Menschenbestimmung, über Menschenschicksal und selbst über göttliche Dinge das ewig Dauernde in uns und das allzeit Beglückende«.

Unter allen (geistigen und körperlichen) Dingen und Be-ding-ungen des Lebens erscheinen als das Höchste bei Stifter die »Kunst-dinge« oder anders gesagt: »das wundervolle Ding der Schönheit«, »das hohe Ding der Schönheit«. Die Magie des Schönen ist es, die Gott den Dingen gab, das Unnennbare und schwer zu Erfassende, das in den Dingen liegt und das der Künstler in seiner Seele haben muß. Schönheit aber ist gefaßt wie bei Winckelmann: sie erscheint »in der Zusammenstimmigkeit der Dinge«, im ruhenden Ganzen als dem Wesen der Kunst überhaupt. Das Kunstethos Winckelmanns erstet bei Stifter in einer neuen, katholisch untergründeten Art: Ruhe – jenes winckelmannsche Ideal der Stille als dem der Schönheit vorzüglich gemäßen Zustand, kehrt hier wieder: »Bewegung regt an, Ruhe erfüllt, und so entsteht jener Abschluß in der Seele, den wir Schönheit nennen«¹⁾. In solchen Worten erschließt sich die Aussicht auf das Ziel, dem die Menschen Stifters mit schaffender Seele und ihr dienendem Auge nachstreben, damit sie »durch Anschauung hoher Gestalten der Kunst und der Schöpfung« Freude in ihrem Herzen sammeln und Freude, Erkenntnis und Verehrung der Gestalten auf ihre Mitmenschen übertragen (Nachsommer S. 655). — So heißt den Dingen dienen: sich dem Göttlich-Schönen ehrerbietig nahen und dem stets leuchtenden Ideal gegenüber demütig sein. Ding und Dienst stehen in einem tief inneren Zusammenhang, in einer Wesensverwandtschaft: erkennender Dienst am Ding bedeutet ethische Unterordnung im Leben und Festigung und Meisterung des Lebens. Im »Witiko« wird solcherart »Dienst« die Grundlage des Ganzen: Dingdemut, d. h. Demut vor der Wirklichkeit ist kein bloßer Realismus, sondern Realismus mit Idealis-

1) Nachsommer, S. 360. — Winckelmann, Kleine Schriften und Briefe, Leipzig 1926, I, S. 81; II, 240. Vgl. auch Gump, S. 45 f.

mus vereint; so wie für Stifter auch Gott in seiner Welt am allerersten erscheint.

Die Dinge nun umringen das menschliche Dasein und bedingen es. Die hohe Aufgabe aber liegt darin, den Dingen in ihrer unschuldigen und ungetrübten Wesenheit, die sie als eigentümliches Gut besitzen und die Stifter fast schmerzhaft deutlich fühlt, gerecht zu werden. Die körperlichen Dinge wirken hier gleichsam persönlich, sie können die Gestalt verändern und sich verjüngen, sie prangen, und sie bilden sich geistig zu ihrer Reinheit; sie sind selbst schaffend und handelnd. Der Mensch muß in seelischen Gleichklang mit ihnen gelangen, denn sie, besonders die kleinen Dinge, können in ein »Mißverhältnis« geraten und ihn auch bedrücken — das Geld etwa, das als Abbild eines Dinges allmählich selbst zum Ding wird — und an der Erreichung des Großen hindern. Darum seufzt Stifter einmal: »Ich glaube, daß sich die Dinge an mir ver-sündigen.« Das sind die »Amtsdinge«, die die Kunst-dinge gleichsam zurückdrängen und das »Große«, das Meisterhafte, zu dessen Erfüllung sich Stifter berufen fühlte, nicht zustande kommen lassen. Die hohen geistigen Dinge, das Große, das Ganze — Witiko hofft auf das Erlebnis des Großen im Leben, auf das Tun des Ganzen (53, 437, 438, 532; man vergleiche Rilkes Vorstellung vom »Großen«) —, sie umstehen als Ziele und Ideale das Leben, und man muß, um sie zu erreichen, ihre Ordnung, ihr Gesetz erforschen und verstehenlernen und auf das achten, »was die Dinge für sich fordern, und was ihrer Wesenheit gemäß ist« (653). Im »Witiko« wird dieses schwierige Thema noch einmal aufgenommen und auch hier von den Alten und Weisen geformt: »Wenn du zu tun strebst, was die Dinge fordern, so wäre gut, wenn alle wüßten, was die Dinge fordern, und wenn alle täten, was die Dinge fordern; denn dann täten sie den Willen Gottes.« Worauf Witiko antwortet: »Oft weiß ich nicht, was die Dinge fordern.« — »Dann folge dem Gewissen, und du folgst den Dingen« (768). Die göttliche Stimme, die im Gewissen spricht, ist eben die gleiche, die aus den Dingen tönt. Hier hilft nichts anderes, als dem inneren Drang zu folgen, »der einem zu einem Ding führt, in dem man dann sein Glück und seine Befriedigung findet«. Wenn man die Wesenheit und »Gesetzmäßigkeit« der Dinge erfahren hat, d. h. ihr Göttliches und das Göttliche ihrer Schickung, mit der sie oft auch als zunächst »fremde Dinge«, die den Menschen verwirren und aus seinem Wesen schlagen, an den Menschen herantreten, dann vermeidet man »ein Mißverhältnis der Dinge«, dann geschehen die »Zustimmungen zu unserem Körper aus der Eintracht der Dinge«, die Harmonie, denn »nun fließen die Dinge am Menschen vorüber, wie sie fließen« und tragen ihn zu seiner

Erfüllung: wo der Mensch zuerst den Dingen, besonders den Naturdingen gedient hat, ihnen zu Willen ist und sie nach ihrem inneren Gesetz, nach ihrem Gebot, »was sie verlangen und was sie verweigern« zu erforschen strebt, da öffnen sich ihm die Dinge und dienen dem Menschen. »Die natürlichen Dinge gehen ihren Lauf, wir mögen noch so großen Schmerz darüber empfinden. Es ist aber in unsere Macht gegeben, die Wesenheit dieser Dinge zu ergründen und sie nach derselben zu gebrauchen. Dann gehorchen uns die Dinge« (Prokopus) ¹⁾.

Das Ideal wird die Ausgewogenheit von »Herrschaft und Dienst«, das In-der-Mitte der Dinge stehen, der geistigen und der körperlichen, wie es auch Bachofen andeutet. Es ist jene geistig-sittliche Haltung, die Stifter vorzüglich in der Gestalt der Mathilde aus dem »Nachsommer« als Bild der Ruhe und der »Vergebung« verkörpert findet. »Sie sprach mit Einfachheit, ohne von den Gegenständen beherrscht zu werden und ohne die Gegenstände ausschließlich beherrschen zu wollen« (240).

– Hier ruhen die letzten und höchsten Erkenntnisse der stifterschen Dingerfahrung, d. h. seiner Lebenskunde und Humanität überhaupt. Die Dingerfahrung trägt ethischen Charakter und formt das Leben. Kein Zweifel aber auch, daß diese Dingverehrung und die Macht, die hier den Gegenständen über das Leben eingeräumt wird, leise zu einer Dingmystik führen (wie sie sich dann später herausbildet), in der die Dinge sich sozusagen völlig verselbständigen, magisch aus dem allgemeinen Lebenszusammenhang hervorzutreten scheinen und ihr eigenes beseeltes und doch im Erkenntwerden durch den Menschen erst sich vollendendes Leben führen. Im Symbolismus ist diese Entwicklung weiter zu verfolgen.

Doch zuvor muß man, um das Durchgehende dieser neuen Dingdemut zu zeigen, auf Keller hinweisen, der wie Stifter gerade durch Goethe zu der mächtig starken und im ganzen sittlichen Lebenszusammenhang verhafteten Ehrfurcht vor dem Gegebenen geleitet wurde. Schon in der meisterhaften Gotthelfkritik klingt dieser Ton an: sein neues Glaubensbekenntnis aber legt Keller zu Beginn des dritten Teils des »Grünen Heinrich« nieder in einem Kapitel, das in der zweiten Fassung die bezeichnende Überschrift »Arbeit und Beschaulichkeit« erhält. Da spricht er wie Stifter oder Bachofen von der neuen hingebenden Liebe an alles Gewordene und Bestehende, welche das Recht und die Bedeutung jeglichen Dinges ehrt und den Zusammenhang und die Tiefe der Welt empfindet. Das ist das Erlebnis der Wirklichkeit, der inneren »Solidität« nach der Phantastik der romantisch bewegten Jugendjahre, die die Dinge willkürlich gebraucht

¹⁾ Prokopus (Bunte Steine, Nachlese, Inselverlag), S. 516; das vorhergehende aus der »Mappe« a. a. O. S. 599; vgl. Studien II, 622 und Nachlese S. 444, 445.

und ihres selbsteigenen Wertes nicht achtet, die Überwindung der subjektiven Fessellosigkeit durch das Streben nach den objektiven Lebensformen. Der Dichter hat die Aufgabe, nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt, das Wesen und die Geschichte der Dinge zu sehen und ihr Wesentliches gleich zu fassen und mit Fülle darzustellen, er will darum mit Liebe und Behutsamkeit die Dinge behandeln und sich an die Natur halten, nichts Überflüssiges und Müßiges machen, das »Ungefähre« meiden und den Inbegriff suchen, wie jede wahre Kunst. Es gilt, stille zu halten vor der Natur, die Dinge sprechen zu lassen, nicht über sie zu reden. »Nur die Ruhe in der Bewegung hält die Welt und macht den Mann; die Welt ist innerlich ruhig und still, und so muß es auch der Mann sein, der sie verstehen und als ein wirkender Teil von ihr sie widerspiegeln will. Ruhe zieht das Leben an, Unruhe verscheucht es; Gott hält sich mäuschenstill, darum bewegt sich die Welt um ihn. Für den künstlerischen Menschen nun wäre dies so anzuwenden, daß er sich eher leidend und zusehend verhalten und die Dinge an sich vorüberziehen lassen als ihnen nachjagen soll; denn wer in einem festlichen Zuge mitzieht, kann denselben nicht so beschreiben wie der, welcher am Wege steht«¹⁾. Keller ist noch weit entfernt von der Tragik, die für den Künstler in diesem Am-Wege-Stehen und Sich-Abseithalten liegt, weit entfernt von der Erkenntnis, welche Qual aus diesem Einsamkeitserlebnis bricht; die Akzente haben sich seither gewaltig verschoben. Das Schauen wird, wo die seelische Verfeinerung auf Kosten der Lebensfestigkeit geht, als ein Muß, nicht mehr als Lust oder höchstens als qualvolle Lust empfunden; die notwendige Abstandshaltung wird schmerzhaft als Trennung vom vollen Leben genommen, als »Gegenüber«, das Schauen wird zum Zuschauen und die geistig schauende Durchdringung des Lebens wird zugleich Lähmung des Lebenswillens selbst. »Das Leben gestalten und erkennen: das heißt: nicht mehr leben wollen und können«²⁾. Das ist ein Äußerstes an typisch moderner und dekadent verfeinerter Haltung, die Keller noch

1) Dazu die Stelle aus dem »Verlorenen Lachen«: »Wenn sich das Ewige und Unendliche immer so still hält und verbirgt, warum sollten wir uns nicht auch einmal eine Zeit ganz vergnügt und friedlich still halten können?« — Fontane, der einmal selbst bekennt: »Die Dinge beobachten, gilt mir beinahe mehr, als sie besitzen«, erhebt immer wieder die Forderung, man solle den Gegenstand, das Ding selbst sprechen lassen; desto freier sei er von zufälligen oder wohl gar der darzustellenden Idee widersprechenden Eigenschaften und Angewöhnungen des Dichters. Übrigens hebt er als eine Eigentümlichkeit Kellers hervor, er kenne kein *suum cuique* und überließe erbarmungslos die ganze Gotteswelt seinem Keller-Ton, übersieht aber, daß er genau selbst so tut. Vgl. Th. Mann, Rede und Antwort, Berlin 1922, S. 76, 92 ff.; 109.

2) Strich a. a. O. S. 168.

ganz fremd war; denn ihm bedeutet Schauen des Lebens keinen Verzicht auf Leben. Schopenhauer aber (und nach ihm Nietzsche) hat durch seinen Satz von der Kunst als willenloser Anschauung des Lebens und damit als der Erlösung vom Leben bestimmend auf die tragische Lebensauffassung des modernen Künstlers gewirkt; aber er hat auch von dessen Aufgabe gesprochen, das eigentliche Wesen des Gegenstandes, seine Idee, das jedem Dinge zugrunde liegende unwandelbare Ewige zu erkennen und dann das Wesentliche schauen zu machen (wie Keller und Fr. Th. Vischer); er hat vom Dichter als dem wesentlichen Menschen gefordert, das stellvertretend auszudrücken, was die andern nicht können. »In jedem Geiste, der sich einmal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingibt . . . ist ein Streben rege geworden, das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseins zu erfassen. Und jedes Kunstwerk ist bemüht, das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind.«

Die gleiche Haltung gegenüber der Wirklichkeit um die Mitte des 19. Jahrhunderts will einen geisterfüllten Realismus, der den Glauben an das Ewige und Göttliche der Dinge besitzt, einen Realismus im Sinne Goethes, für den der Geist der Wirklichkeit das wahre Ideale ist oder so wie es Stifter sagt, Gott sei am allerrealsten in seiner Welt. — Bezeichnend, daß die neue abstandnehmende Haltung gegenüber den Dingen, die sich dann später so tragisch auswirkt, das rein gegenständlich-objektiv aufnehmende und deutende Abzeichnen der Dinge auch in die ganz subjektive Lyrik eindringt und dort bei Mörike und C. F. Meyer die neue Form des Dinggedichtes schafft, das eben die schauende, symbolsetzende und das innere Gesetz erkundende Umgreifung eines Dinges erstrebt ¹⁾. Mörikes Gedicht »Auf eine Lampe« und Meyers »Römischer Brunnen« sind die ersten klassischen Vertreter des Dinggedichtes. Rilke gibt seine Vollendung.

II.

Stifter sprach schon von den Dingen, die sich an ihm versündigen: Nietzsche nun redet bereits von der »natürlichen Grausamkeit der Dinge«. Bei ihm also schreitet die Beseelung, Belebung und Verselbständigung der das menschliche Leben selbsteigen bedingenden Dinge weiter. Es dämmernd das Bewußtsein, daß die Dinge schließlich sich dem Menschen geheimnisvoll entziehen und von diesem in ihrer Wesenheit nicht erkannt werden können. »Das Wesen des Dinges ist dem Gedanken unerreichbar« — die Frage tritt also hier in das erkenntniskritische Stadium; der Glaube Goethes und Stifters, daß ein Wort wirklich die Sache, das Ding zu decken

1) K. Oppert, Das Dinggedicht. Vierteljahrsschrift IV, 1926, S. 747—783.

vermöchte, weicht dem Verdacht, daß die Dinge und das Denken nicht miteinander identisch, nicht adäquat seien. »Es ist nicht wahr, daß das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint« und ein andermal: »Warum sieht der Mensch die Dinge nicht? Er steht selber im Wege; er verdeckt die Dinge.« Wiewohl aber das Wesen der Dinge nur eine Er-dichtung des vorstellenden Seins ist, ohne welche es nichts vorzustellen vermag, ist es die Aufgabe, die Dinge zu sehen, wie sie sind. »Uns von den Dingen besitzen lassen (nicht von den Personen) und von einem möglichst großen Umfang wahrer Dinge! Was daraus wächst, ist abzuwarten: wir sind Ackerland für die Dinge.« Ackerland für die Dinge, d. h. völlige Hingabe an sie, die Anerkennung ihrer Macht als des Fremden und das Leben Umgrenzenden. (»Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind die Grenzen des Menschen«). Solche Demut lehrt auch ein anderes Wort Nietzsches: »Und das heiße mir aller Dinge unbefleckte Erkenntnis, daß ich von den Dingen nichts will; außer daß ich vor ihnen daliegen darf wie ein Spiegel mit hundert Augen.«

Die Beziehungen zwischen Mensch und selbsteigenem Ding sind geheimnisvoll wechselwirkend: »Die Dinge rhren unsere Saiten an, wir machen die Melodie daraus.« Auf der anderen Seite dann das Hineinfhlen in jene persönlich-seelisch gedachten Dinge, die vom Menschen eben oft nicht gerecht behandelt werden, auch nicht behandelt werden können, weil er sie nicht erkennt. Und darin ruht die Versündigung gegen die Dinge und wiederum fließt daraus deren Grausamkeit gegen den sie mihandelnden und ihr Gesetz verletzenden Menschen. Nur der Dichter steht kraft seiner Inspiration in den Dingen, daß sie ihm dienen; er weiß um ihr inneres Gesetz und wird ihnen gerecht, darum dienen sie ihm gerne. Es ist, als ob die Dinge selber herankmen und sich zum Gleichnis an-bten, so wie es Zarathustra geschieht: »Hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du zur Wahrheit (d. h. die Dinge sind die Wahrheit) . . . Hier springen mir alles Seins Worte und Wortschreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen.« Die Dinge sehnen sich nach Erlösung im menschlichen Wort, in der Sinnhaftwerdung der menschlichen Erkenntnis — das Ding braucht den Menschen, um sich zu erfüllen, braucht die Erkenntnis durch ihn, ohne daß dadurch, im Gegensatz zur mittelalterlichen Lehre, eine Veränderung der Dinge eintreten würde. Es ist jene Erkenntnis, die nur der Liebe zuteil wird.

Die geheimen, magisch-mystischen Beziehungen zwischen Mensch und

Ding drängen sich immer stärker und reizsamer auf, die Verfeinerung und Beseelung der fremden Dingwelt nimmt immer mehr zu, die Dinge werden vollkommen von den Strahlen des Göttlichen und Symbolischen übergossen in jenem alten augustinischen Sinne: »Wir sehen die Dinge, weil sie sind, und sie sind, weil Gott sie sieht: also sehen wir in den Dingen und durch die Dinge Gott.« Die Dinge werden darüber hinaus in ihren Relationen zum menschlichen Leben mystisiert und magisiert, so wie es Novalis einmal andeutet: »Sich nach den Dingen oder die Dinge nach sich richten ist eins.« Oder: »Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.« Der neue Symbolismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts nähert sich den Dingen allein in jener, das Mystisch-Magische an ihnen erspürenden Haltung; und sein Charakteristikum besteht ja gerade darin, nicht nur Symbole zu schaffen, sondern selbst alle Dinge als Symbole des Unnennbaren zu nehmen, sie menschlich zu beseelen und die innere und geheime Verwandtschaft zwischen der menschlichen Seele und den Dingen künstlerisch zum Ausdruck zu bringen. Die Frage des Novalis, ob der Begriff »Ding« Gegenstand einer besonderen Wissenschaft sei (1803 erschien zu Leipzig J. J. Wagners Buch »Von der Natur der Dinge«), wird nun gleichsam durch die Tat bejaht: das Ding ist Gegenstand der menschlichen Seelen- und Umwelterfahrung innerhalb jener unsagbar zarten Schichten seelisch-sinnlichen Empfindens überhaupt. Zugleich erscheint hier all das, was bei Goethe oder noch bei Stifter unbewußt schlummert, in die Bewußtheit erhoben; auf der andern Seite wandelt sich aber das einfache Dingerlebnis Goethes und des von ihm herkommenden Realismus in ein vielfach auseinandergelegtes, in seinen Möglichkeiten fast flimmerndes. Die Beziehung von Ding und Mensch wird erst jetzt als seelisches Geheimnis genommen und ängstlich-lustvoll umspürt, sie wird mit einer neuen Reizverfeinerung und Psychologisierung, mit der nervösen Empfindlichkeit und seelischen Hingegebenheit des dingandrängenden Mystikers gefühlt. Das vordem klar faßbare Ding nimmt den Charakter des Unfaßbaren und Geheimnisreich-Magischen an; das ferne und zunächst fremde Eigenleben des Dinges erlebt und spürt man feiner und reizsamer in all seinen ahnungsreichen Möglichkeiten, die Lebensfähigkeit des Dinges scheint unendlich geweitet und erhöht, und ebenso seine seltsamen Berührungsflächen mit dem ängstlich hingegebenen, lauschenden, harrenden Menschen, und dieser achtet in seinem Durst nach dem Ungewöhnlichen, nach der Erkenntnis und Erfüllung von Fremdseelischem stärker und aufmerksamer auf die Schwingungen der Dinge, auf ihre Berührung, auf die Be-ding-ung seines Lebens und Fühlens. Und das um so mehr, weil sich durch dies neue, schmerz-

haft gesteigerte Dingfühlen neue Einblicke ins eigene Innere aufzutun, weil die tiefe Bedeutung der Dinge und ihrer reinen, vollen Erkenntnis für das Leben und das Maß der Lebenserfüllung und Lebenstiefe dem offenen und mit seelischer Bereitschaft hingeebenen Menschen aufgegangen ist. Die Dingdemut wird zur Dingmystik, Dingmagie, zu einer neuen Romantik der Dinge, die oft nur noch die »Melodie«, den »Schatten« der Dinge gibt, nicht mehr die Dinge selbst in ihrem klaren reinen Sein: man sieht die Dinge nicht mehr selbst, wohl aber magisch, wie es die Günderode von Novalis sagt, »der Dinge zukunftsvolle Keime«. (Man kann freilich hier auch von einer Aufhebung des »sacheigenen Charakters der Dinge« sprechen, von einer ungehörigen, dingfeindlichen Vermenschlichung der Dinge. Schelling, dem nach seinem eigenen Wort die Betrachtung und Erkenntnis des Wesens der Dinge das Höchste war, rügt einmal an Novalis die »Frivolität gegen die Gegenstände«).

Maeterlinck, der Verehrer und Herausgeber des Novalis, der Symbolist, ist notwendig zugleich ausgesprochener Dingmystiker, der nun nichts anderes tut, als den seltsamen Einklang von Ding und Mensch und ihre gegenseitige Erlösung fühlbar zu machen. Selbsterkennung, Sichverstehen, unsichtbares Sichgrüßen und Lieben der Seelen, ihre zarte Berührung — darum geht alles. Denn ihm scheint, daß die modernen Menschen sich selbst und ihren Brüdern näher sind als früher, daß die Seelen sich mehr und tiefer fühlen denn zuvor: »Sie betrachten und lieben einander viel ernstlicher und inniger. Sie verstehen zarter und tiefer das Kind, das Weib, die Tiere, die Pflanzen und die Dinge«, heißt es im »Schatz der Armen« bedeutungsvoll, und gleich zu Beginn schreibt Maeterlinck: »Le silence est l'élément dans lequel se forment les grandes choses, pour qu'enfin elles puissent émerger, parfaites et majestueuses, à la lumière de la vie qu'elles vont dominer«. Denn nun herrschen die Dinge wieder, und der Mensch beugt sich demütig vor ihnen als denen, durch die er mit Schauer Gott erkennt, er beugt sich vor der »feierlichen Seite der Dinge, die man nicht sieht«. Maeterlinck weiß besonders von den »großen Dingen« (les grandes choses) und nennt als solche ernsten, unvergleichlichen Dinge: Schweigen, Liebe, Tod und Schicksal; er umfaßt also mit dem Wort »Ding« alle großen Mächte im Leben der Menschen und geht damit über die reine goethesche Dingandacht des Augenmenschen hinaus. Und wie in der Romantik und späterhin bei Bachofen mit der Verehrung des Chthonisch-Mütterlichen und Naturhaft-Tellurischen sind die Frau und die Mutter »die unbewußten geheimen Vertrauten aller unausgesprochenen Dinge«; sie bringen den Mann den Toren seines Wesens wieder nahe, weil sie selbst noch näher an den Urgewalten und dumpf-

geheimnisvollen Lebensgründen wohnen. »Denn sie wissen Dinge, die wir nicht wissen, und sie haben eine Leuchte, die wir verloren haben. Sie wohnen zu Füßen der N o t w e n d i g k e i t selbst und kennen besser als wir ihre vertrauten Pfade . . . man könnte glauben, daß alle unsere Beziehungen zu ihnen durch den Spalt dieses Urtores und in jenem unbegreiflichen Flüstern stattfinden, das ohne Zweifel die Entstehung der Dinge begleitete.« Die Frauen wissen um den frischen und wunderbaren Schmelz der Dinge, die noch nicht ausgesprochen sind, sie, »die verschleierte Schwestern aller großer Dinge«, stehen dem Unendlichen am Nächsten.

Maeterlinck beseelt die Dinge, er rückt sie in eine mystisch-magische Sphäre und erhebt sie zu reinen Symbolbegriffen; er ahnt ihre »tiefere, aber zögernde und verschwiegene Stimme«, ihre Vollkommenheit, denn sie, der gewöhnlichen Welt nicht zugehörig und diese doch seltsam bedingend, gehen aus dem Inneren des Tores hervor, d. h. aus dem Göttlichen, dessen Symbol sie sind; und doch bedürfen andererseits die anfänglich hilflosen Dinge des Menschen und ziehen aus ihm ihre Kraft. In die Sphäre der Dinge zu kommen, die nicht trügen, ist dem Menschen hohes Glück; und wenn Maeterlinck sagt, es genüge nicht, die Wahrheit zu besitzen, die Wahrheit müsse uns besitzen, so weiß man, daß für ihn die Wahrheit auf dem Grund der Dinge ruht, daß also für Wahrheit das Wort »Ding« gesetzt werden kann und der Sinn dieser Aussage sich dann erst in seiner ganzen Tiefe enthüllt; man spürt: die Dinge sollen den Menschen besitzen, er soll sich ihnen demütig unterordnen.

Das Ding wird durch die anschauende und ehrfürchtige Liebe des Menschen in seinem Wesen erkannt und dadurch erlöst — dieser tiefe Gedanke kehrt immer wieder¹⁾. Die neue Dingmystik (oder Dingmagie) findet innerhalb des Symbolismus am Ende des 19. Jahrhunderts 1899 ein umfängliches Zeugnis in Rudolf Kaßners Buch »Die Mystik, die Künstler und das Leben«, in dem die englischen Frühsymbolisten impressionistisch-reizsam erfüllt werden (2. Auflage »Englische Dichter«, 1920). Zugleich enthüllt sich darin mit seltener Eindringlichkeit das Wesen des neuen impressionistischen Künstlers, der keine Gestalten, sondern die Seele schaffen will und sich auf dem Weg zu den andern verliert (147). Immer und immer wieder handelt es sich um die Selbsteigenheit der das Leben der Menschen bedingenden Dinge und um ihre mystische Verinnerlichung und Beseelung. Die Dinge werden nicht als natürlich Gewordenes und natürlichen Gesetzen Unterliegendes betrachtet, son-

1) Vgl. Landsberg, in der Einführung zu seiner mit H. Lützeler besorgten Novalis-Auswahl (Religiöse Schriften, Köln 1923), S. 6—9.

dern man empfindet sie als etwas Absolutes, unabhängig Bestehendes, als eine Macht, wo der Dichter dann nur Diener des in ihnen beschlossenen höheren Sinnes ist. Demut vor dem symbolischen Ding — sie ist dem Sänger vorzüglich eigen: denn die Erscheinungen, d. h. die Dinge gewinnen Macht über ihn und er singt sie, er entdeckt nicht wie der Mystiker die unbedingte Freiheit der Seele in intuitivem Schauen, sondern eben die Macht der Dinge und er weiß, wie relativ, wie augenblicklich die eigene Ungebundenheit ist, wie sehr die Dinge herrschen! Das ist die ganze Weisheit, das Gesetz der Sänger und Dichter, jenes neuen impressionistischen Dichters, den — Hofmannsthal wird es dann sagen — die Dinge bestürmen und anpacken, weil sie gefühlt und verstanden sein wollen und den Dichter zur Deutung oft qualvoll drängen. »Ein Ding verstehen heißt Ohr für seine Musik haben«. Das ist nichts anderes als die liebende Erkenntnis der Eigentümlichkeit jeden Dinges, die bei Stifter und besonders bei Goethe so hervortritt, und Kaßner nennt dann auch in diesem Zusammenhang Goethe, der als Lyriker jedes Ding in seiner Eigenheit nimmt: er spannt es wie eine Saite, bis es einen Ton gibt und Musik geworden ist. Shelley aber höre in den Dingen, denen sein Auge offen ist, überhaupt nur Musik, und sein Dichten sei ein Leiden an den großen Harmonien (80). Der Dichter erleidet die Dinge und er leidet an den Dingen — das ist die Verfeinerung und Impressionierung des realistischen Verhältnisses zur Wirklichkeit, wie es durch Goethe, durch Stifter und Keller etwa dargestellt wird: Reizsamkeit, Nervosität beherrscht nun das Verhältnis zur Welt der Gegenstände und Erscheinungen, die Demut wird zur fast krankhaft offenen Empfänglichkeit und Passivität: der Dichter, so führt Kaßner ein Wort von Keats an, ist da, Eindrücke zu empfangen, seine Seele muß sich den Dingen um ihn herum verschenken, sich in ihnen verlieren. »Laßt uns öffnen unsere Seelen wie Blumen, und seien wir passiv und empfänglich« (98). Man darf nicht über die Dinge hinausdenken, auf ihre Kosten denken, sie beinahe zu Tode denken, wie es Swinburne getan hat, der darum auch die Dinge verletzt und mißbraucht hat, ihnen nicht »gerecht« geworden ist und so von den Dingen, die ihm nur die Oberfläche darbieten, allein den Schein empfängt. Und ebenso verfeinert sich, wie schon angedeutet wurde, die schauende Haltung des Realisten dem Leben gegenüber zu einer nur zuschauenden, entsagenden und zur nervösen Qual: bei Hofmannsthal, bei Heinrich und Thomas Mann und bei Rilke wird diese lebensferne Haltung zum künstlerischen Problem überhaupt. Das moderne Einsamkeitserlebnis hat hier eine seiner tiefsten Wurzeln, und es grenzt an das Todesproblem, wenn die Dichtung dann als Gegensatz des Lebens empfunden wird,

als Tod, wenn Kunst und Tod in dieser Weise zusammentreten¹⁾. Der Dichter erkennt die Schönheit als ein für immer vom Leben Getrenntes und gerade darum von ihm Ersehntes; für alle Zeit trennt den Dichter vom Leben das Bild des Lebens (114, 167, 168).

»Mystiker sprechen von der einen Seele, die in allem lebt, und Kunst bedeutet dann ein wechselseitiges Erkennen und Begaben«. Das ist — mit platonischen Anklängen — die Grundüberzeugung des Symbolismus vom Erkennen und Sichberühren der Seelen, und der Dichter, der nicht nur, wie der Sänger in Schillers »Weltalter«, »der Dinge geheimste Saat« behorcht, sondern — das ist die Steigerung und subjektivistisch-moderne Verfeinerung — der selbst alle Dinge in sich hat, wie der Symbolismus und wie es auch Rilke meint, erkennt nun die Dinge in ihrem innersten Kerne wieder. Im Bild ist das Ding selbst, sagt Kaßner, weil der Dichter darin ist und weil Ding und Dichter sich heimlich verwandt sind und sich wechselseitig be-»ding«-en. So strebt das Ding zu seinem Bild wie zu seiner Notwendigkeit und seiner Vollendung, d. h. zum Dichter und in dessen Seele, dieser erlöst es, wie es schon die Romantiker wollten, indem er des Dinges tiefsten Sinn erkennt und in Bild und Gestalt sichtbar macht.

Und nun kommt bei Kaßner eine seltsame und tiefe Wendung des Dinggedankens, dort wo er von Swinburne und dessen metaphorischer Sprache redet. »Er lebt nicht mehr mit den Dingen, sondern empfängt sie in ihrer letzten Schönheit . . . er war bei der Geburt der Dinge nicht dabei, er kennt ihre Wurzeln und ihr Werden nicht . . . In den Augenblicken der höchsten Lust und letzten Opfer, in den Stunden, wenn ihre Leidenschaft ein Fest und die Seele Form wird, sieht Swinburne die Dinge« (170). So nennt denn Kassner den englischen Dichter einen Menschen, der die Schönheit erkenne, wo sie nur ein anderer Name für den Tod ist, und überschreibt diesen Abschnitt sinnbildlich »Von der letzten Schönheit der Dinge«. »Die letzte Schönheit, bis zu der ein Ding kommen kann, ist immer sein Tod.« (»Tod ist das Ziel dem Reifen aller Dinge« sagt ein Romantiker, G. H. Schubert; bei Brentano heißt es: »Bloßes vollendetes Dasein ist Tod. Schönheit ist Tod«)²⁾. Dingmystik und Toderlebnis grenzen eng aneinander; der Tod gehört ja zu den »großen Dingen«,

1) Darüber soll später einmal in weiterem Zusammenhang gesprochen werden. — Strich a. a. O. S. 207.

2) Dazu Schleiermacher in den »Monologen«: » . . . durch Vollendung nähert jede Natur sich ihrem Gegensatz. Der Gedanke, in einem Werk der Kunst mein inneres Wesen und mit ihm die ganze Ansicht, die mir die Menschheit gab, zurückzulassen, ist mir wie die Ahnung des Todes.«

auch er ist wie alle Dinge dem Menschen innerlich verwandt und er spiegelt diese Verwandtschaft wieder. (Bei Rilke vertieft sich dann in anderer Weise diese Verwandtschaft von Ding und Tod.) Solch Verhältnis erklärt erst das »unsägliche«, feierliche Wesen der Dinge, das auch Maeterlinck spürt. »Für die Menschen ist immer in den Dingen etwas, wofür sie keine Worte haben und das sie gerade darum, weil es unbewußt in ihnen selbst lebt¹⁾, in den Dingen als das Unsagbare, als das Geheimnis empfinden, an dem sie fortleben, abenteuernd, wenn man will, und dessen Erkenntnis für sie irgendwie das Ende bedeutet.« Das ist, etwa Goethe gegenüber, eine unerhörte Weiterentwicklung und magische Psychologisierung des Dingerlebnisses. Völlige Dingerkenntnis ist Selbsterkenntnis, Vollkommenheit ist Todesnähe (»Wer die Schönheit angeschaut mit Augen, ist dem Tode schon anheimgegeben«). So leben die Menschen an dem Unreifen der Dinge, an ihrem Unbewußten fort, weil Reife selbst schon Ende und Tod bedeutet. — Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß ein anderer Engländer, Walter Pater, — Kaßner nennt auch ihn, wie er auch Maeterlinck nennt — von der trauervollen Reife der Antike spricht, die dann eintrete, wenn diese Jugendzeit der Menschheit sich selbst gesehen und befriedigt habe. Pater weiß auch von dem zarten Duft einer verfeinerten, anmutigen Verfallszeit, von dem veredelnden Gedanken des Todes und spricht einmal in seinem Aufsatz über Botticelli von dem Gefühl des Druckes der großen Dinge, von ihrer tiefen Traurigkeit, vor denen die Menschen zurückbeben²⁾. Und im »Dorian Gray«, in einem Buch, in dem die weltlich kostbaren Dinge mit Inbrunst gepriesen werden, steht der Satz: »Hinter jedem auserlesenen Ding der Welt steht eine geheime Tragik.« Und ein andermal: »Ich bin eifersüchtig auf jedes Ding, dessen Schönheit nicht stirbt«. Dorian selbst, der die kostbaren Dinge so liebt und um sich sammelt, wie des Esseintes in Huysmans »A Rebours«, wird tief ergriffen von dem Gedanken an den Untergang, den die Zeit schönen und wunderbaren Dingen bereitet. Die ästhetisch verfeinerte Dingmystik und das ästhetisch erhöhte Todeserlebnis ziehen also tiefe und weite Kreise in die Dichtung des Impressionismus.

Der neue lyrische Mensch, Swinburne, ist zugleich auch der ästhetische

1) Kraft der inneren Verwandtschaft von Ding und Mensch; Dingerkenntnis ist Selbsterkenntnis, ist im Sinne des Novalis »Bemächtigung des transzendentalen Selbst«. Minor II, 117; von Maeterlinck im »Schatz der Armen« zu Beginn des Emerson-Aufsatzes angeführt.

2) W. Pater, Die Renaissance. Deutsch von W. Schölermann, Jena 1910, S. 7, 75, 80, 118 f.; 216, 260, 261.

Mensch, der sich vom Leben abschließt und ein großes Kunstempfinden zu Ende führt, der die Schönheit platonischer Art erstrebt. Die Schönheit »ist die Vollkommenheit, wie sie die Dinge von irgendeiner glücklichen Stunde unseres Gefühls und unserer Gedanken annehmen, sie ist eben die Kunst, bis zu der herauf die Dinge an der Liebe vergangener Geschlechter sich emporgelebt haben. Es ist die schon einmal gedeutete Seele der Dinge« (214). Ihre Erkenntnis, d. h. ihre Reife bedeutet Tod. Jedes Ding stirbt an seiner Schönheit (186); Dingseligkeit also ist Todeseligkeit, auch für Rilke. Die Verlegung des Dingerlebnisses in die mystische Schicht ist damit vollkommen geworden. Leben als Schicksal und Wesenserkenntnis der Dinge stehen in einem Wechselverhältnis: die Fähigkeit, Schicksal zu erleben, sagt Kaßner, gibt ein Recht auf das Wesen der Dinge, ihre Geburten, ihr Sein.

Der repräsentative Vertreter dieser neuen lyrisch-impressionistischen Richtung ist neben und vor Rilke in gewissem Sinne Hofmannsthal, der passiv-aufnehmende, reizsam erspürende Dichter der seelischen Eindrücke, und bei ihm spielen dann auch die das feinnervige Leben bedingenden und bedrängenden Dinge eine große Rolle. Hofmannsthal hat wohl auch einen spürbaren Einfluß von Kaßner und dem von ihm gedeuteten englischen Symbolismus erfahren, aber auf der anderen Seite paßt Kaßners Bestimmung des modernen Dichters so sehr auf Hofmannsthal selbst, daß man fragen muß, wieweit diese neue Gestalt nicht geradezu an Hofmannsthal erlebt und gesehen wurde. »Die Tatsachen unserer Seele sind unsere Verse, und nichts weiter. — Unsere Verse stellen keine Verbindung her zwischen dem wenigen, das wir haben, und dem vielen, das wir möchten . . . Unsere Verse haben Traum und Leben in sich aufgesogen und sind mehr als wir . . . Wer uns kennen lernen will, wird nichts absolutes vorfinden als unsere Verse, und diese bedeuten unsere Seelen . . . Unsere Seelen sind Tatsachen, aber wir konnten doch nur Möglichkeiten des Lebens zeigen. Das Leben selbst ist für uns noch keine Tatsache geworden. Doch schon jetzt gibt es Anzeichen dafür. Das Leben wächst an den Träumen, und das Höchste, was der Dichter dem Weisen geben kann, ist ein Weiterwerden des Gewissens.« So entwickelt Kaßner die seelische Struktur des modernen Dichters (190); und in seinen Worten ist alles beschlossen: die ethische Indifferenz und Relativität des Impressionisten, die schmerzhafteste Distanz vom Leben, der Fluch, das Leben zu erleben wie ein Buch und nur zuzuschauen, der Zwang zur Selbstanalyse, zur Anatomie des eigenen Seelenlebens, die Flucht aus dem Leben und der Rausch nach Sensationen und seelischen Nervositäten, nach den »Dingen«, die das Leben bereichern und umstellen.

Daß es die »schönen Dinge« sind, die auserwählten Kostbarkeiten mit dem Zauber der versunkenen Tage, daß es ein Reich der Kultur, des Gezogenen und Gezüchteten, Verfeinerten, Entwickelten und Glänzenden ist, die Renaissance etwa oder das Rokoko, ist nicht nur eine weitere Verfeinerung und Steigerung, eine neue Möglichkeit des Dingerlebens und Dingerspürens, sondern es ist auch bezeichnend für die seelisch-sinnliche Verfassung des Impressionismus ¹⁾. In diesem Sinn erklärt dann auch Nietzsche: »Künstler der *décadence* fliehen in die Form und Schönheit, in die auserwählten Dinge.« Hier ist die Wandlung des Dingerlebnisses seit Stifter besonders deutlich: das achtsame Hören auf die Sprache der Dinge als die Sprache des Lebens überhaupt wandelt sich zu einer Flucht aus dem Leben in die Schönheit der Dinge, in die von Schönheit und Ferne verklärten Dinge, »die wir — so sagt Hofmannsthal — herbeirufen, wenn unsere Gedanken nicht stark genug sind, die Schönheit des Lebens zu finden, und fortstreben hinaus nach der künstlichen Schönheit der Träume«. Wilde verkörpert ähnlich diese Sehnsucht nach den schönen Dingen, die uns nichts angehen, nach den nutzlos großen. »In der Dichtung kann man nur Dinge gebrauchen, die man im Leben zu gebrauchen aufgehört hat«, also die vergangenen, erwählten, die in der Schönheit sich erschöpfen. »Wer schönen Sinn in schönen Dingen findet, hat Kultur.« Der sittliche Grund von Stifters Dingliebe wird also zu einem mehr ästhetischen. Und so hat auch der Dichter keine andere Aufgabe, als die schönen Dinge zu machen, sich all den Dingen und ihrer grenzenlosen Schönheit hinzugeben und die Trunkenheit von fremden Dingen zu fühlen. Aber Hofmannsthal weiß doch auch wie Wilde, wie Pater oder Kaßner von der trauervollen Reife der Dinge, von der Schönheit gerade der Dinge, »denen wir entsagen«, er weiß von ihrer tödlichen Vollkommenheit, von der wissenden Wehmut der Sterbensreife, von der blühenden Schönheit des Todes, von der Thomas Mann spricht. Was Hofmannsthal an d'Annunzio besonders liebt, ist dies, daß jener die »innerste Schönheit und Traurigkeit der wechselnden Dinge« fühlt. In den »Terzinen über Vergänglichkeit« webt unsäglich zart solche Stimmung:

»Dies ist ein Ding, das keiner voll aussinnt,
Und viel zu grauenvoll, als daß man klage:
Daß alles gleitet und vorüberirrt...«

Dingdemut wird nun zu lustvollem Dienst an den Dingen, zum Willen überhaupt, ein »neues Leben dienend hinzubringen«.

1) Zur Verdeutlichung jetzt: Loris. Die Prosa des jungen Hofmannsthal, Berlin 1930 bes. S. 50 ff.; 85—102, 103 ff.; 144—173, 193 ff., 202 ff., 259.

»Der Duft der Blumen redete ihm nur
 Von fremder Schönheit — und die neue Luft
 Nahm er stillatmend ein, doch ohne Sehnsucht:
 Nur daß er dienen durfte, freute ihn.«

Dieser Dienst an den Dingen bedeutet schmerzhaftes Öffnung und Hingabe, mehr noch ein Sichverlieren der zarten und bloßliegenden Seele, die ängstlich passiv dem grausam verletzenden Sturm der Dinge entgegenzittert und sie empfängt, sie aufnehmen und die nach Deutung Dringenden fassen und gestalten soll. Sie muß sich von ihnen in qualvoller Wollust packen lassen. Es ist jene »unheimliche Willenlosigkeit, die sich nach und nach als Grundzug des in der gegenwärtigen Literatur abgespiegelten Lebens herauszustellen scheint, jenes Erleben des Lebens nicht als einer Kette von Handlungen, sondern von Zuständen«, wie es Hofmannsthal einmal in einem Aufsatz über d'Annunzio hellseherisch andeutet. Ihn beherrscht das ängstliche Gefühl gegenüber einer Welt, in der »Kleines hat soviel Gewalt«.

Schließlich aber: jenes Land der traumhaft schönen Dinge, in die der Dichter sich flüchtet, der Traum selbst, er ist eins mit Mensch und Ding durch seine Vergänglichkeit. Ding steht hier ebenbürtig neben Mensch und Traum, und der Mensch muß die tiefe Verwandtschaft, die mystische Verbindung zwischen sich und den Dingen, auch jenen Erscheinungen, die noch den Schmelz der ungelebten Dinge an sich tragen, die das Reine und Göttliche unberührt darstellen, nicht nur im Traum spüren. Er muß sich trotz des Traumes bemühen, die Dinge in ihrer Wesenheit zu sehen und sich einzuprägen, das »Ungefähre« zu meiden und ihrem inneren Wesen gerecht zu werden, auch wenn ihre natürliche Grausamkeit den Menschen verletzt. — Tizian — er war »der Dinge Bändiger«, »er lehrte uns die Dinge sehen«, heißt es von ihm, er konnte die Dinge in Verlangen schwellen lassen, sie beseelen, so wie auch Hofmannsthal die Dinge magisch beseelt, die geheimen Dinge, von denen nichts weiter zu sagen ist, als daß sie da sind, auf deren Spur man lauscht, mit deren Wesen und Kern man hohe Rede tauschen kann, auch auf dem Sterbebette. Im »Tor und dem Tod« leuchten plötzlich in der bangen Erwartung des Ungeheuren die berausenden und ängstigenden Dinge in der Erinnerung auf, die erlebten Dinge aus der Kindheit, aus der Knabenzeit: »Wie waren da lebendig alle Dinge dem liebenden Erfassen nah gerückt«. Der Glanz der Dinge aber wird durch Schatten erhöht, ihre geheimnisreiche Vollendung umdunkelt das größte Ding, der Tod, und dieser kann dann die wundervollen Worte sprechen:

»Wenn in der lauen Sommerabendfeier
 Durch goldne Luft ein Blatt herabgeschwebt,
 Hat dich mein Wehen angeschauert,
 Das traumhaft um die reifen Dinge webt.«

Nur wenn der Mensch im Leben die Dinge nicht zur Reife gebracht hat, ihnen keinen Inhalt zu geben vermochte, nur dann enthüllen sie im Tod des Menschen ihre Inhaltslosigkeit — »die Flamme ist den Dingen ausgerissen« — und der Tor muß, weil er die Dinge nicht erkannt hat, leidvoll fragen:

»Warum bemächtigt sich des Kindersinns
 So hohe Ahnung von den Lebensdingen,
 Daß dann die Dinge, wenn sie wirklich sind,
 Nur schale Schauer des Erinnerns bringen?«

Die Dinge als die das Leben bestimmenden Mächte tragen auch hier einen ausgesprochenen Gefühlswert, sind beseelt und aus ihrem sozusagen neutralen Wesen herausgehoben in eine Sphäre des Lebendigen und Persönlichen, ja sie sind bis zu einem gewissen Grade überhaupt das Leben und sein Inhalt, sie fassen und schaffen in ihrer Wirkung auf den Menschen den Wert des Daseins, denn im Erkennen der Dinge ruht das Schaffen des Menschen. — Hofmannsthal hat sich später auch theoretisch über den Dichter und sein aus Grauen und Lust gemischtes Verhältnis zu den Dingen, die er beseelt und die ihm wiederum die Seele weiten, ausgesprochen, in der Schrift »Der Dichter und seine Zeit«, die wie keine andere, geschlossener noch als Kaßners Buch, die programmatische Wesensäußerung des aus dem ästhetischen Symbolismus hervorstachsenden Impressionismus enthält und formt. Der Dichter, ein Stimmungsmembran, ein Seismograph, den jedes Beben in Vibration versetzt, unerhört verfeinert im Tast- und Reizvermögen, wohnt wie jener chinesische Kaiser »in der Mitte aller Dinge«. Er ist da und wechselt lautlos seine Stelle, ist nichts als Auge und Ohr und nimmt seine Farbe von den Dingen, in denen er wohnt, er ist der Zuseher, nein der versteckte Genosse, der lautlose Bruder aller Dinge, und das Wechseln seiner Farbe ist zutiefst eine innige Qual: denn er leidet an den Dingen, und indem er an ihnen leidet, genießt er sie. »Keinem Wesen, keinem Ding, keinem Phantom, keiner Spukgeburt eines menschlichen Hirns darf er sein Auge verschließen. Es ist als hätten seine Augen keine Lider. Keinen Gedanken, der sich an ihn drängt, darf er von sich scheuchen, als sei er aus einer anderen Ordnung der Dinge; denn in seine Ordnung der Dinge muß jedes Ding hineinpassen.« D. h. sie muß vom Göttlichen durchwaltet sein und das Göttliche enthalten. Der Dichter also muß um alle Dinge wissen,

wie der Schauspieler, in dessen Falten alle Dinge wohnen. Als leidenschaftlicher Darsteller der heutigen und ewigen Dinge muß er sie alle darstellen und »jedes Ding nach seinem Werte ehren«, wie es auch Stifter und Goethe in ihrer Art taten — das ist der Dienst und die Demut vor den Dingen. »Denn dies ist das einzige Gesetz, unter dem er steht: keinem Ding den Eintritt in seine Seele zu wehren . . . Man kann kein Ding ausschließen und keines für so niedrig nehmen, daß es nicht eine sehr große Macht sei . . . Es ist nicht, daß er unaufhörlich an alle Dinge der Welt dächte. A b e r s i e d e n k e n a n i h n. Sie sind in ihm, so beherrschen die ihn.«

Der Dichter verhält sich in völliger Passivität, mäuschenstill wie jener Gott Kellers, er lauscht auf die Stimmen der fremden und vertrauten Dinge und kann sie verstehen und erlösen aus ihrer Stummheit, denn er wandelt, wie es Pater einmal vom Künstler sagt, zwischen den Geheimnissen der Dinge dahin, er versteht die innere Sprache, in der die stummen Dinge zu ihm reden. Indem er sie deutet, gehören und dienen sie wiederum ihm. Herrschaft und Dienst berühren sich und verschmelzen in einer magischen Einheit. Dieses Allverstehen gleicht fast einer franziskanischen, hier nur verfeinerten, modernisierten und psychologisierten Liebe zu den Dingen der göttlichen Welt, es ist »ein ungeheures Anteilnehmen, ein Hinüberfließen in jene Geschöpfe oder ein Fühlen, daß ein Fluidum des Lebens und Todes, des Traumes und Wachens für einen Augenblick in sie hinübergeflossen ist«. Hofmannsthal bekennt sich in solchen Sätzen zu einer inneren Verknüpfung mit dem All der Natur, der Erscheinungen, auch mit denen, die anderen unsichtbar sind. Und das Leiden an den schmerzhaft nach Erkenntnis und Deutung drängenden Dingen wird ausgeglichen dadurch, daß sie die durstige Gier nach ihnen stillen, — weil die Poesie »elend verlöschen würde, wenn sie dies nährend Gold nicht aus allen Fugen, aus allen Spalten in sich zöge«. Ding und Mensch liegen so in einer unaufhörlichen Verkettung der seelischen Beziehungen, aber anders als es etwa Fr. Th. Vischer mit seiner »Tücke des Objekts« meint, wiewohl Gedanken von Stifter und Nietzsche von der Grausamkeit der Dinge und ihrer Versündigung an den Menschen daran grenzen.

Diese neue, nervös betonte Allverbindlichkeit des Dichters gegenüber den Dingen wird nun nicht von Hofmannsthal allein ausgesprochen, sondern auch von anderen, und so erscheint sie für den Impressionismus als durchgehende Forderung. Thomas Mann sagt im »Tristan«, es sei der unausweichliche Beruf des Dichters, die Dinge bei Namen zu nennen und das Unbewußte zu durchleuchten. Wassermann heißt den Dichter den

Mund der Schweigenden, er wohnt im Mittelpunkt der Dinge¹⁾. Seine höchste Voraussetzung aber ist die »unbegrenzte Hingabe«, »opfervoller Dienst«. Die unbedingte Leidenheit des Dichters, das »Passions-Ich«, wie Döblin einmal sagt, wird hier ebenso gefordert wie in dem Satz Otto zur Lindes: »Laß dich die Dinge anpacken. Nur dann bist du ein Dichter. Das andere wäre Steinklopfen. Dies: laß dich die Dinge anpacken, du sollst nicht den Baum singen, sondern der Baum soll dich singen, das hat wohl kein Dichter bisher in dieser Konsequenz, Lebenskonsequenz gelebt«²⁾. Es ist das bedingungslose Offensein für die Dinge, »Willenlosigkeit des Künstlers. Sein Werk d i e n t, so daß er das Werk werden läßt, indem er alles diesem Werke Feindliche fernhält . . . Das Sterben vor dem Objekt, das ist mein dichterisches Erschaffen des Objekts«. Die Ding- und Wirklichkeitsdemut des von Goethe herkommenden Realismus, die Dingdemut Dürers ist hier zu einer letzten Möglichkeit getrieben, die mit ihrer völligen Durchführung ebenso ans Unkünstlerische wie ans Mystische, an die Dingmystik selbst, grenzen kann.

III.

Die eigentliche und reine Dingmystik ist im dichterischen Werke Rilkes verkörpert; ihr gegenüber erscheint die spürende Dingerfahrung Maeterlincks, Kaßners oder Hofmannsthals nur als Vorstufe. »Vor Rilke ahnte man vielleicht, daß die Dinge lebten . . . er geht schon ehrfurchtsvoll mit ihnen um wie mit Seelen. Für ihn ist schon das Empfinden Andacht«³⁾. Bei Rilke vollzieht sich eine bis zum letzten gesteigerte Beseelung und Erfüllung der Dingwelt, eine »Dingverinnigung«, die an die religiösen und metaphysischen Bezirke reicht, er schafft zugleich die vollkommene Verherrlichung der Dinge, die dem Menschen und seiner Welt durchaus wertüberlegen sind: daher kann nun eigentlich nicht mehr von einer Vermenschlichung der Dinge, sondern in den Beziehungen der Menschen zu den Dingen nur von der Forderung einer Verdinglichung des Menschen gesprochen werden. Die Dinge verweilen in einer völlig objektiven, menschenfernen Sphäre, und doch sind sie von sich aus wieder mit den Menschen verbunden, aber um der Menschen willen, nicht um ihretwillen, denn sie sind selig in sich selbst. Sie besitzen zwei Seiten: sie sind die unbedingten Herren der Welt, und es ist ihnen eine Macht über das

1) Die Kunst der Erzählung, Berlin 1906, S. 41.

2) Arno Holz und der Charon, Berlin 1911, S. 49, 54, 88, 92 ff. — Döblin, Das Ich über der Natur, Berlin 1928, S. 156 ff.

3) W. Michel; vgl. G. Buchheit, R. M. Rilke, Zürich 1928, S. 121 f. — Fr. Koch, R. M. Rilke in: Neue österr. Biographie IV, 1927, S. 168—82. P. Zech, Rilke, Dresden 1930.

Menschliche eingeräumt, deren sie sich gar nicht ganz bewußt sein können; auf der anderen Seite jedoch scheinen sie wieder an den Menschen gekettet und der Mensch glaubt, auch die Dinge bedürften wie die Götter Hölderlins »das Herz der fühlenden Menschen«.

»Denn weil die Seligsten nichts fühlen von selbst,
 Muß wohl, wenn solches zu sagen
 Erlaubt ist, in der Götter Namen
 Teilnehmend fühlen ein andrer,
 Den brauchen sie . . .«

So scheint es dem Menschen auch mit den Dingen zu sein, und wenn Rilke dies auch weiß, wenn er fühlt: nicht die Dinge brauchen den Menschen, sondern der Mensch braucht die Dinge, um vollkommen zu werden, so ist es doch wirklich so, daß in seiner Dichtung die Dinge als die Götter der Menschen (denn sie verkörpern für Rilke einen reineren und unbedingt höheren Wert als es der menschliche sein kann) sich erst und zum erstenmal in vollkommener Klarheit wie in einem Spiegel erblicken; erst im Werk dieses Dichters finden sie letztes Verständnis, erst hier wird ihnen liebend demütiges Verstehen, Lauschen und Erkennen zuteil, erst hier leben sie, vom Dichter in ehrfurchtsvollem Umgreifen gestaltet, mit ihrem reinen und bleibenden Wesen in einem wunderbaren Bilde. Und in diesem Bilde lebt auch die Seele des Dichters, denn — so hat es ja schon Kaßner angedeutet — Dichter und Ding sind einander zugeordnet, sind verwandt, da alle Dinge gleichsam in ihm liegen und er sie nur in sich erkennen und gestalten muß, da, wie es Goethe in den »Wanderjahren« einmal sagt, die Elemente der sichtbaren Welt in der Natur des Dichters innerlichst verborgen sind und sich nur aus ihm nach und nach zu entwickeln haben, so daß ihm nichts in der Welt zum Anschauen kommt, was er nicht vorher in der Ahnung gehabt hat. Dieser Gestaltwerdung aber im dichterischen Bild bedürfen die Dinge an sich freilich nicht, sie sind in ihrer Wesenheit nicht davon abhängig, wohl aber bedarf ihrer der Mensch; darin ruht ein tiefgreifender Unterschied von der Dingeerfahrung etwa Hofmannsthals, für den die Dinge den Menschen brauchen, um vollkommen zu werden. Rilke sieht darin eine Täuschung, die an sich leicht verständliche Umkehrung eines tief in den menschlichen Lebenszusammenhang eingreifenden Verhältnisses von Ding und Mensch, in dem der Mensch nur der dienende und nehmende ist. Denn immer bleiben die Dinge die Herren, auch wenn der Mensch sie aus ihrer göttlichen Ferne und Einsamkeit herausnimmt und glaubt, sie zu erlösen; wahnhaft nennt er sich dann »der Dinge Erlöser«. Wahn und Wahrheit also wären für Rilke in einem Satz wie diesem verbunden: »Das Sinnhaftwerden der

Dinge bedeutet ihre Erlösung. Der Mensch erlöst die Dinge mit durch magische Irrealisierung . . . Man muß verstehen, daß einerseits der Sinn an den Dingen vorgefunden wird, daß aber andererseits ohne das erschließende Herz dieser Sinn auch irgendwie nicht da wäre. Der Sinn ist gleichsam die Antwort, die das Ding dem Herzen gibt. Ist er da, so gehört er zum Sein des Dinges, aber das Herz mußte ihn erst ins Dasein locken¹⁾. Rilke tut nun freilich nichts anderes, als solcher Art das Herz eines Dinges für sich ins erkennbare Dasein zu locken, sein Vertrauen zu erwerben, seinen Sinn, seine »geheime Saat« zu erspüren, d. h. ihm die dichterische Form zu geben, in der allein das Ding ihm in seiner Klarheit und Wesenheit erscheint. Rilke steht, in schärfster und schmerzhaftester Verkörperung der von Hofmannsthal und Kaßner verkündeten Haltung des Impressionisten und Symbolisten, den Dingen ganz offen und wehrlos, gleichsam ohne seelische Haut, ohne Widerstreben gegenüber, er läßt sie alle in sein überfein empfindendes Innere ein und deutet nun sein Verlangen nach der Dinge Deutung, nach der Enthüllung ihres Seelischen und Symbolischen, nach der Erkenntnis dessen, was an ihnen auf Gott weist (und dies Verlangen in ihm ist zugleich seine seelische Rettung vor den Dingen), als Verlangen der Dinge, im Erkennen des liebenden Menschen sinnhaft zu werden; freilich nimmt er dann die Täuschung wahr und sieht, daß die Dinge in ihrem objektiven weltüberlegenen Wert und Sinn verharren, daß nur der Mensch sie erkennen muß, um durch hingebende, ichauslöschende Erkenntnis der Dinge zu Gott zu gelangen, denn die Dinge weisen auf Gott. Und so glaubt er nun keinem Ding den Eingang in seine Seele versperren zu dürfen, glaubt er in einem seelischen Zwang, der wohl zur Qual werden kann, sich in alles Dinghafte hinein fühlen, alles Dinghafte erkennen zu müssen; die »Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge« sind das erschütterndste Zeugnis dieser fast krankhaften Überempfindlichkeit und wehrlosen Offenheit²⁾. »Blinden Dingen

1) Landsberg a. a. O. S. 8, 9. — Rilke: »Die Kunst ist der dunkle Wunsch der Dinge. Sie wollen Bilder unserer Geheimnisse sein.« In Wahrheit machen wir sie erst zu Bildern. Dazu das Gedicht von 1899 in: Verse und Prosa aus dem Nachlaß, Leipzig 1929, S. 32.

2) Vgl. R. Faesi, R. M. Rilke, Wien 1922, S. 13 f. — Dazu nun den Brief vom 18. Juli 1903, mitgeteilt von Lou Andreas-Salomé, R. M. Rilke, Leipzig 1928, S. 31 (jetzt auch in: Rilke, Briefe, Leipzig 1929, S. 97 ff.); weiter ebd. S. 66 f. den wahrhaft erschütternden Brief von 1914 mit der Klage über diese seine schmerzhafteste »Preisgegebenheit«: »Ich bin wie die kleine Anemone, die ich einmal in Rom im Garten gesehen habe, sie war tagsüber soweit aufgegangen, daß sie sich zur Nacht nicht mehr schließen konnte! Es war furchtbar, sie zu sehen in der dunklen Wiese, weit offen, immer noch aufnehmend in den wie rasend aufgerissenen Kelch, mit der vielzuvielen Nacht über sich, die nicht alle wurde. Und daneben alle die klugen Schwestern, jede zugegangen um ihr kleines Maß Überfluß.«

Gesicht« zu sein, brüderlich umfassender und demütig dienender Dichter der Dinge zu sein ist seine Sendung¹⁾. Erst die beharrlich ringende und schauende, um Vertrauen werbende und liebende Versenkung in ein Ding führt zu jener unerhört feinen Aufnahme seiner zartesten Züge; Achtsamkeit, Demut, verzichtende Selbstentäußerung, ganz ichverleugnende Hingabe leiten dazu hin: es ist äußerste Kontemplation und Steigerung der Aufmerksamkeit, bei der das Ich sich ganz vergißt, um im Gegenstand völlig unterzutauchen und bis zu seinem Wesenskern vorzudringen. Dieses Aufgehen im Andern, im Ding ist die Bedingung, unter der allein die Wirklichkeit ihr inneres Geheimnis offenbart und die Dinge sich aufschließen. Es ist die mystische Haltung, der auch eine Haselnuß zur dienend hingebenden Versenkung in das göttliche Wunder genügt: »man denke nicht, sondern versuche seine Persönlichkeit in das Ding einströmen zu lassen, die Seele in die Augen zu verlegen. Man wird dann fast augenblicklich ungeahnte Eigenschaften an der äußeren Welt wahrnehmen. Zunächst entsteht eine seltsam tiefe Ruhe. Dann gewinnt der betrachtete Gegenstand eine erhöhte Bedeutung, ein intensiveres Dasein. Die Bewußtseinsenergie, die sich auf ihn richtet, trifft einen Nebenstrom, der ihr vom Gegenstande entgegenzukommen scheint. Die Schranke zwischen Subjekt und Objekt schwindet. Man hat jetzt das innere Wesen des Gegenstandes in einer unverkennbaren, aber auch unmittelbaren Weise erfaßt. Wir sind für einen Augenblick in das Leben des Alls eingetaucht, eine tiefe friedvolle Liebe verbindet uns mit der Substanz der Dinge: eine mystische Hochzeit hat stattgefunden zwischen dem Geist und einem Aspekt der Außenwelt«²⁾. Diese Beschreibung der mystischen Kontemplation entspricht dem Wesen der rilkeschen Dingerfahrung; auch er ist hier Mystiker und andächtig Schauender. Aber erst wenn man die Dinge ver-herr-licht und ihnen demütig dient, kann man selbst Herr der Dinge werden, und das ist nun der tiefste Gegensatz zur Haltung Georges, der sich im Dichtertum von vornherein als Herr der Welt fühlt, alle Dinge nach dem ewigen Maß seines Ichs richten und die so geformten verkünden will, dazu allen Dingen nicht wie Rilke: »Sei dein! Sei du!« sagt, sondern: »Sei mein, sei ich!« »George ist als Künstler der Eroberer, der Herrscher und Bezwingen aller Dinge, Rilke aber ist ihr liebender und dienender Erlöser«³⁾. Er fühlt sich als ihr verstehender

1) Vgl. die Briefstellen bei G. Buchheit, R. M. Rilke, Zürich 1928, S. 76 f.; vgl. S. 89; 91 f.; 106.

2) Evelyn-Underhill, Mystizismus. Angeführt nach E. R. Curtius, Französ. Geist im neuen Europa, Stuttgart 1925, S. 88 f.

3) Strich a. a. O. S. 155; vgl. H. Heygrodt, Die Lyrik Rilkes, Freiburg 1921, S. 63 f.

und mitleidender Bruder, so wie Franziskus alle Dinge der Welt brüderlich umfaßt und als Zeugen Gottes geliebt hat. Er tut und erkennt, wie der Staretz Sossima in den »Karamasows« es lehrt: »Liebet die ganze Schöpfung Gottes, wie das Ganze, so auch jedes Sandkörnchen! Liebet jedes Blättchen, jeden Lichtstrahl Gottes! Liebt die Tiere, liebt die Pflanzen, liebt jegliches Ding! Liebst du jegliches Ding, so wird sich dir Gottes Geheimnis in den Dingen offenbaren . . .« — Daß wir nur das erkennen, was wir lieben, diese alte, schon von Augustin ausgesprochene Einsicht in die Wechselwirkung von *amare* und *cognoscere*, wird durch Rilkes Dichtertum bestätigt, und daß Erkennen letztlich dann Schaffen und Bilden ist, auch dies offenbart das Werk Rilkes mit seltener Klarheit.

Bilden aber läßt sich nur das im Wesen durch Liebe rein Erkannte, der Kern, das Bleibende eines Dinges; und so ist denn Rilkes Streben das des Dichters nach dem Ewigen und Wahren, nach dem Sein über den Schein hinaus — das Ding selbst aber ist für ihn der Inbegriff des Dauernden, ein »Nichtmehrsterbendes«, so daß also Sehnsucht nach dem Bleibenden mit der nach dem Ding zusammenfällt. »Er war ein Dichter und haßte das Ungefähre; oder vielleicht war es ihm nur um die Wahrheit zu tun«, so heißt es einmal im »Laurids Brigge«. (Rilke spricht ein andermal von Pärken, die noch von Königen Gesetze annehmen, als verletze sie das Ungefähr.) Das ist die Forderung Goethes, man solle sich reine Begriffe von allen Dingen bilden, und wenn Rilke dem George verwandten Bekenntnis Bindings: »Der Dichter ist der Herr über alle Dinge, die sichtbaren wie die unsichtbaren« nicht in diesem aktiven Sinne zugestimmt haben würde, so doch sicher den weiteren Sätzen dieses Dichters: »— und also ist er auch jeglicher Wahrheit Herr . . . Eines Dichters Wort ist keine Zufälligkeit oder eine Zutat, sondern ein *I n b e g r i f f*«¹⁾. Die völlige Einbegreifung des Dinges und seiner wesentlichen Formen, die das Ungefähre vernichtet, ist Pflicht und Sehnsucht des Dichters, ist erkennende und liebende Gestaltung.

Langsam wächst Rilke in die Dingwelt hinein, und das allmähliche immer tiefere Vertrautwerden mit den Dingen und ihrem Verhältnis zu den Menschen geht zusammen mit der ganzen religiösen Entwicklung des Dichters und kann in seinen Hauptpunkten nur von dieser aus verstanden werden. Das besondere Dingfühlen Rilkes äußert sich schon früh, — am wenigsten noch in den ersten Gedichten, — aber schon die

1) R. G. Binding, *Erlebtes Leben*, Frankfurt 1928, S. 178, 225. *Rufe und Reden*, Frankfurt 1928, S. 59. Kunst setzt immer die Dinge selbst, den Inbegriff der Dinge. S. 181, 183 f., 187, 191—95. — Dagegen die Briefstelle Rilkes über Realismus und Wahrheit, abgedruckt bei E. Key, *Seelen und Werke*, Berlin 1911, S. 211.

»Erzählungen und Skizzen aus der Frühzeit«, zwischen 1897 und 1903 entstanden und veröffentlicht, bringen die ihm eigentümliche Dinggesinnung, bereits hier spricht er wie später von dem Glänzen der Dinge, vom letzten Lächeln der Dinge; im »Familienfest« etwa gibt er die Beseelung eines Stuhls, freilich noch mehr mit leiser humoristischer Betonung wie etwa auch in dem Passus aus den »Geschwistern«: »Die Dinge rundum, vom steifen Küchenschrank bis zu dem plumpen Waschtrog, welche eben noch so nüchtern dagestanden hatten, begannen mit einem Male lauschend zu werden, und es war, als rückten sie, um kein Wort Rosalkas zu verlieren, näher und näher an die beiden Frauen heran, Geräusche erwachten wie von Schritten, und ohne Grund lachte eine von den alten Blechpfannen: „Plink!“.« Oder in den »Generationen«: »Die hohen, halbblinden Spiegel wiederholen immerfort, als müßten sie's auswendig lernen: der Großvater, die Großmutter. Und die Albums auf der gehäkelten Tischdecke sind voll davon: Großvater, Großmutter, Großvater, Großmutter. Natürlich stehen die steilen Stühle ehrfurchtsvoll herum: als ob sie einander eben erst vorgestellt wären und gerade die ersten Phrasen tauschen: »Sehr angenehm«, oder: »Sie gedenken, lange hier zu bleiben?« oder so etwas Höfliches. Und dann verstummen sie ganz, sagen gleichsam »Bitte«, wenn die Spieluhr beginnt: »Tingilligin . . .« Und sie singt mit ihrer welken, winzigen Stimme ein Menuett. Das Lied bleibt eine Weile über den Dingen und sickert dann in die vielen dunklen Spiegel hinein und ruht in ihnen wie Silber in Seen«¹⁾. In den »Frühen Gedichten«, die aus der gleichen Zeit stammen, bricht diese eigentümliche Dinggesinnung Rilkes langsam durch, völlig ursprünglich und ohne Abhängigkeit von der Dingerfahrung eines Maeterlinck, Nietzsche oder Kaßner; Parallelen sind hier nur wichtig, da sie eine durchgehende, im symbolischen Impressionismus verhaftete gleiche Gefühlslage erkennen lassen, von wirklich greifbarer Beeinflussung aber ist hier schlechterdings keine Rede. Diese Dinggesinnung und Dingveriningung des frühen Rilke ist in den Gedichten noch nicht objektivierter Dinggestaltung, vielmehr ein rein stimmungshaftes, passives Sichhingeben an die Dinge, ein Untergehen, Auflösen und »Hinüberfließen« in die Dinge, so wie es Hofmannsthal in jenem Brief an den Lord Chandos beschreibt. Rilke redet zunächst nur von seinem Dingerlebnis, er läßt noch nicht das Ding selbst sich im Gedicht formen. Er spricht von dem Gefühl des Sichverwandeln in die Dinge, jenem Brudergefühl, das die notwendige seelische Voraussetzung des Dinggedichtes selbst ist.

1) Erzählungen und Skizzen aus der Frühzeit, Leipzig 1928, S. 189, 201, 261, 328, 330, 378 f.

»Das ist die Sehnsucht: wohnen im Gewoge
und keine Heimat haben in der Zeit.
Und das sind Wünsche: leise Dialoge
täglicher Stunden mit der Ewigkeit.

Und das ist Leben. Bis aus einem Gestern
die einsamste von allen Stunden steigt,
die, anders lächelnd als die andern Schwestern
dem Ewigen entgegenschweigt.«

Es ist das Leitgedicht der ganzen Sammlung, das Stimmung und Klang der frühen Gedichte wunderbar zart anschlägt: Suchen nach dem Ewigen im Gewoge der Dinge, brüderliches Fühlen mit der beseelten Welt der Gegenstände. Der Dichter möchte sich jedem Klang, der vorüberbrauscht, jedem Wind schauernd schenken, er möchte zum Zweig werden und horchen und lauschen in das Gewoge ringsum.

»Und dann, meine Seele, sei weit, sei weit,
daß dir das Leben gelinge,
breite dich wie ein Feierkleid
über die sinnenden Dinge.«

Ihn durchbebt zitternde Erwartung vor dem Geheimnis der Welt, wie die jungen Mädchen, die bang vor den Knospen der Zukunft stehen: die Stunde beginnt, da sie nicht wissen, wessen alle Dinge sind. Es ist Anbruch und Aufbruch, demütig hingeegebenes Schauen und langsames seelisches Erfühlen aller großen und kleinen Dinge in ihrem Wunder.

»Die Dinge singen hör' ich so gern.
Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.
Ihr bringt mir alle die Dinge um.«

Die Dinge sind geduldig und ertragen viel von den Menschen, und diese meinen sie zu besitzen, da doch jedes Ding sich schließt, dem sie sich nahen, ohne Ehrfurcht, ohne jenen stifterschen Willen, den Dingen gerecht zu werden, ihr inneres Gesetz zu erkennen und sie in ihrer Unschuld zu fühlen, ohne zu wissen, was denn die Dinge fordern, ohne ihre Schönheit zu erkennen¹⁾. Ihm aber, der dies alles weiß, der ihnen selbstlos dient und vor ihnen in der Demut wandelt, öffnen sie sich und er glaubt sich selbst nun in ihre Seele hinein verwandelt.

»In meinen Armen schlafen Wälder ein, —
und ich bin selbst das Klingen über ihnen
und mit dem Dunkel in den Violinen
verwandt durch all mein Dunkelsein.«

Er reicht in alles hinab und öffnet sich den ihm sich öffnenden Dingen:

»Kann mir einer sagen, wohin
ich mit meinem Leben reiche?

1) Man sehe den Brief vom 12. November 1901, mitgeteilt im *Inselschiff* X, 1928, S. 36 f.

Ob ich nicht auch noch im Sturme streiche
 und als Welle wohne im Teiche,
 ob ich nicht selbst noch die blasse, bleiche,
 frühlingfrierende Birke bin?«

Das »Buch der Bilder«, 1902 erschienen, bringt nun noch nicht so, wie man dem Namen nach meinen könnte, die eigentlich dichterische Formwerdung der Dingerkenntnis im Dinggedicht selbst, sondern mehr noch vorerst eine Vertiefung und klärende Steigerung des Dingerlebnisses. Noch immer liegt hier der Schwerpunkt im subjektiven Aussprechen des Dingfühlens, noch nicht in der objektiven Formfassung des Dinges selbst; noch mehr wird hier von den Dingen geredet als daß die Dinge selbst reden und sich und ihr Gesetz im Munde des Dichters offenbaren. Das Ich des Dichters schweigt noch nicht, aber es vertieft sich die Beseelung der Dinge oder vielmehr das Fühlen der Dingseele selbst; dies läßt sich auch aus den gleichzeitig entstandenen und veröffentlichten Novellen sehen, etwa aus den »Letzten«: »Und in dem Schweigen, das dann folgt, vollzieht sich die Dämmerung. Die Dinge treten lautlos aus dem Glanz zurück wie aus einer Kirche, deren Tore geschlossen werden. Sie kauern sich längs der Wände, wärmen sich eines am anderen, und es geht ein Schläfern von ihnen aus, welches die Uhr am Pfeiler mühsam überwindet. Im letzten Augenblick, da die Stunde schon unerkant vorüber will, ruft sie an, hastig und hell.« Und gleichzeitig wird das Verstehen umfassender: Rilke fühlt sich, indem er die Dinge demütig umkreist und sie in ihrer kindhaft reinen Hoheit verehrt, als Saite, auf der die Dinge spielen und zittern und ihm ihr Wesen sagen; der geheime Einklang mit dem Sein der Dinge wird inniger und zieht ihn näher zu ihnen:

»Immer verwandter werden mir die Dinge
 und alle Bilder immer angeschauter«.

In plötzlicher Schau wie in einer Offenbarung »weiß er viel von den Fontänen« und nun empfindet er in einem wunderbaren Gedicht, freilich noch keinem eigentlichen Dinggedicht, die inneren Bezüge, die diese Fontäne mit dem Menschen verbindet, fühlt, was ihr Sein symbolisch dem menschlichen Sein bedeutet. Dieses Dingverständnis weitet sich, er hört Unhörbares und spürt auch das innere Ding von anderen, fremden und ihm doch darum vertrauten Menschen und sperrt ihnen ihr Inneres damit auf, öffnet es. Rilke hört die innere Stimme des Bettlers, des Blinden, des Trinkers oder des Selbstmörders, er weiß viel von den Witwen und Waisen, vom Zwerg oder vom Aussätzigen. Ihr seelisches Ding hat er brüderlich erkannt, in sich hineingelassen und durch sein mit-leidendes Sagen und Formen erlöst. So nimmt er alle diese Dinge in sich hinein, aber vielleicht liegen sie auch schon in ihm und er muß sie nur erwecken;

eine seiner Gestalten; Harald aus den »Letzten«, deutet diese Ahnung, Künstler zu sein, einmal an: »Vielleicht hat man dann alles in sich. Vielleicht gibt es dann nichts, das man nicht in sich hat.«

»Im dunklen Dichter wiederholt sich still
ein jedes Ding: ein Stern, ein Haus, ein Wald.«

Die Dinge aber leben und ruhen in ihrer eigenen Sphäre: nicht unser Name, den wir ihnen geben, macht sie groß, nur der Mensch wird durch ihre Erkenntnis größer und reifer; der ewige Wert der Dinge ist vom menschlichen Erkennen unabhängig, nur erscheint im liebenden Erkennen dem Menschen ihr göttlicher Wert voller und reiner. Denn in den Dingen waltet Gott und sie sollen hinwiederum im Menschen walten und wirken (»da doch die großen Dinge in uns wohnen«); indem der Mensch sie fühlt und erkennt, durchseelt ihn Gott, gemäß jenem augustinischen Wort: »Wir sehen die Dinge, weil sie sind; sie sind aber, weil Gott sie sieht.« »Und wenn dein Herz dir glüht und nichts verrät, dann schafft er drin.« Gottverkündigung — das wird der letzte Sinn der Dingerfahrung Rilkes überhaupt, und im »Stundenbuch« gewinnt dies Erlebnis vollkommen Gestalt. Zuvor, bereits in den »Geschichten vom lieben Gott«, die 1900 zum erstenmal erscheinen, und dann wieder in der Novellensammlung »Die Letzten« (1902) bricht dies religiöse Dingerlebnis eines Menschen durch, der »allen Dingen ins Gesicht sieht. Aufmerksam. Damit er doch weiß, wie alles war«. Und hier heißt es dann einmal: »Diese Dinge also, Lied und Gedicht und Bild, sind anders als die anderen Dinge . . . Sie sind nicht. Sie werden jedesmal wieder. Darum geben sie die Freude, die unendliche. Diese Macht. Dieses Bewußtsein von unerschöpflichen Schätzen, das sonst von nirgends kommt. Darum heben sie hinauf. Ja, das tun sie. Sie heben uns — hoch — bis zu Gott«.

Aber was sind denn die Dinge? Es sind die Berge, Felder, Wiesen, Bäume, die Blumen und die Steine, die Straßen und Häuser, die Mauern und die Möbel, alle Gebrauchsgegenstände, auch die unscheinbarsten und nebensächlichsten, der Fingerhut oder eine Blechbüchse, überhaupt alles Geschaffene und Gewordene, auch die Töne, Lichter und Farben, Wind und Regen, »die einzelnen Teile des Körpers, vor allem die Hände: sie sind als eigenlebige Wesenheiten gesehen und mit denselben Empfindungen und Funktionen begabt, die wir bei Menschen als etwas Selbstverständliches voraussetzen«¹⁾. Sie sind eben diejenigen Dinge, die mit den großen Dingen, dem Tod, der Liebe, der Kunst und dem Leben das Leben

1) Heygrodt a. a. O. S. 70; vgl. auch E. Gasser, Grundzüge der Lebensanschauung. R. M. Rilkes, Bern 1925, S. 17 ff.; S. 20 ff. Key a. a. O. S. 200 und H. Pongs, Das Bild in der Dichtung, Marburg 1927, S. 221.

selbst geheimnisvoll umstehen und bedingen und die man im menschlichen Sein erkennen muß, weil sie »ins menschliche Leben ausführlich und innig einbegriffen« sind. Ihre Stimme wird dem Dichter hörbar und der Mensch reift in ihrer Erkenntnis und kommt durch die volle Ein-sicht in sie zur Lebensreife und zur Lebenserfüllung. Die Dinge schaffen an ihm, die großen und wirklichen (»die großen Dinge, aus denen das wirkliche Leben besteht«), all die Dinge, die Gott am Anfang gemacht hat und die darum eine Kindheit haben. Diese Kindheit aber ist das unschuldige Sein bei Gott, und weil sie, »die Gott am Herzen hängen, nicht von ihm fortgegangen sind«, weil sie also von Gott unmittelbar zeugen, muß der Mensch, der von Gott abgefallen ist und dieses Paradies der Kindheit verloren hat, von den Dingen lernen, denen »ewige Kindheit glückt«. »Da muß er werden wie die Dinge, anfangen wieder wie ein Kind«.

Diese Forderung der Verdinglichung des Menschen: »ganz still und wie Dinge zu sein«, tönt immer dringlicher bei Rilke, und hier liegt das Neue seines Dingfühlers: in den Dingen ruht ein objektiver zeitüberlegener Wert, sie sind der Begriff des Seienden, des das Wirkliche und Seiende ganz Einbegreifenden, sie sind damit die Verkörperung des Wahren und Einfachen, des Dauernden, der ganzen und reifen Wirklichkeit. Dingsein also heißt Wirklichsein und so ist Dingsein die höchste Stufe und Würde, zu der ein Mensch gelangen kann und soll und muß; denn erst hier gewinnt er sich und sein Leben ganz, indem er wirklich und wahrhaftig ist und sich mit Sein erfüllt. Zugleich lernt der Mensch an den Dingen selbst die Demut, denn sie sind still und fein, er muß »ihre Gelassenheit und stille Würde annehmen, ihre Schweigsamkeit, ihre seltenen leisen Winke und ihre sanften ehrfürchtigen Gefühle«, mit ihrem in sich selber ruhenden Wesen und zeitlosen Sein, das auf nichts wartet und nichts verlangt. »Sie sind Körper des unversiegbaren Lebensstromes, der in ihnen Gegenwart wurde: sie anschauen heißt sich anschauen; von ihnen wissen, heißt eingedenk sein, daß menschliches Ich nur Teil und Stimme des Ganzen ist, zu dem das Leben der Dinge ja gehört, wie das der Natur und Gottes; heißt innewerden, daß auch der Mensch ein Ding ist, d. h. ein Gewordenes, das — über irdische Zeitsetzung hinaus — werden mußte, um dinghaft, um menschlich zu sein«¹⁾. Zum Ding werden heißt also nichts anderes als wirklich, als seiend werden und zur Wirklichkeit reifen. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge formt das

1) Heygrodt a. a. O. S. 72. — Rilke, *Worpswede*, 1903, S. 6: »Die Künstler, Einsame im Grunde, da sie die Natur nicht überreden können, an ihnen teilzuhaben, sehen ihre Aufgabe darin, die Natur zu erfassen, um sich selbst irgendwo in ihre großen Zusammenhänge einzufügen.« — Pongs a. a. O. S. 346, 351.

eigene Innere, Dingerkenntnis ist Selbsterkenntnis, ist zugleich Gotterkenntnis, denn die Dinge »heben ja zu ihm hinauf«.

Kindheit und Ding gehören für Rilke wesensmäßig zusammen und sind ebenso wie Kindheit und Kunst und Ding und Tod aufeinander zugeordnet. In der Novelle »Die Letzten« liest man: »... da hatte jedes Ding einen besonderen Sinn, und es gab unzählbar viele Dinge. Und keines war mehr im Werte als ein anderes. Gerechtigkeit war über ihnen. Jedes durfte einmal das Einzige scheinen, durfte Schicksal sein... Es schien als könnte man glücklich werden und groß durch jedes Ding, aber auch, als könnte man an jedem Dinge sterben«¹⁾. Kindheit ist das Traumland, »da man die Dinge, die man gerade festhält, mit unbeirrbarer Einbildungskraft zu der grundfarbigen Intensität des gerade herrschenden Verlangens steigert.« Und dann gilt es wichtige und nebensächliche Dinge zu unterscheiden; in der Kindheit, da man den Dingen näher ist, geschieht dies den Kindern ganz mühelos und leicht, sie wissen gar nicht, mit welcher Anstrengung und wie ungeschickt die Erwachsenen die Dinge erleben und wie sie, denen das Gefühl für die Dingwelt erstorben ist, nicht einmal von dem ahnen, über das nur Gott Bestimmtes weiß: »Welches sind die schweren Dinge? Welches die gnädigen?« So müsse der Mensch wieder versuchen, den Dingen nahe zu sein, die ihn nicht verlassen werden... Noch sei unter den Dingen und bei den Tieren alles voll Geschehen, daran der Mensch teilnehmen darf²⁾. Wenn er aber den Dingen nahe ist, so ist er Gott nahe, denn die Dinge stehen wie die Armen und die Blinden noch in Zusammenhang mit Gott, und die Forderung nach dem Reifen des Seienden in sich, nach Verdinglichung und nach der Kindheit wird so nur ein anderer Ausdruck für das inbrünstige Suchen nach Gott. Die »Geschichten vom lieben Gott« erwachsen aus dieser Erfahrung, aus dem großen Erlebnis des weiten und heiligen Rußland, des Landes, das an Gott grenzt mit seinen einsamen, geduldigen, demütigen und frommen Menschen, werdenden Menschen voll Ferne, Ungewißheit und Hoffnung und singendem Herzen. Sie erzählen ja nichts anderes als dies Suchen Gottes in der verlorenen Natur, hinter und in den kleinen Dingen und den großen, sie wollen seinen Ton vernehmen und vernehmlich machen, und gerade sie zeigen, wie den dingnahen Kindern der liebe Gott in allem, auch im Spielzeug oder im Fingerhut gegenwärtig sein kann, wie ihnen das Große so leicht und einfach erscheint³⁾. »Ein jedes Ding

1) Erzählungen a. a. O. S. 336, 338; vgl. Werke IV, 162 und S. 265 ff.: »Puppen«.

2) Aus einem 1903 geschriebenen Brief, mitgeteilt im *Inselschiff* VIII (1927), S. 139 (= Briefe an einen jungen Dichter, Leipzig 1929, S. 33).

3) *Inselschiff* a. a. O. S. 140: »Glauben Sie, es könnte, wer ihn (Gott) wirklich hat, ihn ver-

kann der liebe Gott sein. Man muß es ihm nur sagen.« Und die Kinder eben können dies noch. Die tiefste Symbolik für jenen Gedanken, daß das Erkennen Gottes und jeglichen Dinges zugleich Schaffen und Bilden sei, ruht in der achten jener wunderbaren Geschichten: »Von einem, der die Steine belauscht.« Michelangelo sitzt sinnend über dem Stein, betastet und belauscht ihn, das Ding, und Gott sieht ihn und die am Steine horchenden Hände und erschrak: »Sollten in den Steinen auch Seelen sein? Warum belauschte dieser Mann die Steine? Und nun erwachten ihm die Hände und wühlten den Stein auf wie ein Grab, darin eine schwache sterbende Stimme flackert: ‚Michelangelo‘, rief Gott in Bangigkeit, ‚wer ist im Stein?‘ Michelangelo horchte auf; seine Hände zitterten. Dann antwortete er dumpf: ‚Du, mein Gott, wer denn sonst? Aber ich kann nicht zu dir.‘ Und da fühlte Gott, daß er auch im Steine sei, und es wurde ihm ängstlich und enge. Der ganze Himmel war nur ein Stein, und er war mitten drin eingeschlossen und hoffte auf die Hände Michelangelos, die ihn befreien würden, und er hörte sie kommen, aber noch weit.« So glaubt der Mensch Gott zu erlösen und in ihm die Dinge, aber in Wirklichkeit verharren Gott und die Dinge in vollkommener Transzendenz, sie sind für den Menschen das gänzlich Ferne und Andere, das in sich Ruhende, nur der Mensch nimmt sie für sich aus dieser objektiven Schicht heraus und setzt sie subjektiv zu sich in Bezug, er glaubt an ihre Erfüllung und Steigerung im erkennenden Menschen. Aber nicht die Dinge oder Gott werden reif an dem Menschen, sondern umgekehrt der Mensch reift an der Erkenntnis Gottes und der Dinge, und diese bleiben unberührt von ihm, so wie Gott seinerseits von den Dingen.

Im sturmhaft erschütterten religiösen Ringen des »Stundenbuchs«, das aus dem gleichen tiefen Erleben wie die »Geschichten vom lieben Gott« quillt, geschieht dann die unbedingte Bezugnahme alles dinghaften Seins aufs Transzendente in der vollkommenen Demut vor der Welt der Dinge und der Wirklichkeit — »So will ich die Dinge in Dir nur bescheiden und schlichthin benamen« — und im Streben, die Liebe zum Leben und zu Gott zusammenzufassen, »Gott und die Erde in demselben Gedanken denken zu können, ihm immer höhere Formen zu geben, einen immer reicheren Zusammenhang zwischen ihm und dem scheinbar Unbelebten herbeizuführen — das heißt Gott schaffen — mit anderen Worten, Gott ins Leben hinabsinken oder Leben zu Gott emporblühen zu lassen«¹⁾.

lieren wie einen kleinen Stein, oder meinen Sie nicht auch, wer ihn hätte, könnte nur noch von ihm verloren werden?« (von 1903; jetzt in »Briefe an einen jungen Dichter, S. 34).

1) Aus einem Brief, mitgeteilt bei Ellen Key a. a. O. S. 219. — Vgl. Erzählungen a. a. O. S. 412.

Denn Wirklichkeit und Gott, Sein und Gott gehören zusammen, sie sind dasselbe; immer wirklicher, immer seiender zu werden, das Irdische zu lieben und sich mit ihm zu erfüllen, mit dem Dinghaften, sich zu verdinglichen, das bedeutet ja nichts anderes als sich mit Gott zu erfüllen. In der neunten der »Duineser Elegien« bricht dies Wollen zur Wirklichkeit, zur Erde, diese sich öffnende Hingabe zum Seienden noch einmal machtvoll und wie ein Abschluß hervor. Erst durch Erkennen, Fassen und Schauen werden die Dinge klar, werden sie aus dem »Ungefähren« gerückt in den »plastischen Tag«.

»Nichts war noch vollendet, eh ich es erschaut,
ein jedes Werden stand still.
Meine Blicke sind reif, und wie eine Braut
kommt jedem das Ding, das er will.«

Rilke schaut Gott in der Welt, Gott, »das Ding der Dinge«, »der Dinge tiefen Inbegriff« — Gott begreift die Dinge in sich, aber sie begreifen Gott nicht in sich ein, sie deuten ihn nur an, sie sind als gottgeschöpfte Dinge, als Kreaturen, nicht selbst Gott, sind nicht mit ihm identisch, sie sind nur Träger seiner Berührung, berühren ihn aber nicht selbst. Vestigia Dei sind sie, »vuozstapf gotes«, wie es Eckehart sagt. Immanenz und Transzendenz Gottes gehen ineinander über, Gott ist in allen Dingen, aber er ist auch über allen Dingen ¹⁾.

»Ich finde dich in allen diesen Dingen,
denen ich gut und wie ein Bruder bin;
als Samen sonnst du dich in den geringen
und in den großen gibst du groß dich hin.
Das ist das wundersame Spiel der Kräfte,
daß sie so dienend durch die Dinge gehn.«

Die Dinge tönen dem Dichter, der »vieler Dinge Klang« sein will, Gott, »nur einmal leis und einmal lauter«, und sein wurzelhaftes Haar wächst durch alle Dinge hindurch, wie eine Welle geht er über alle Dinge hin. Und so erkennt und schaut Rilke zunächst Gott in der Kreatur, in den Dingen, und das würde an die Schau erinnern, die der Mystiker mit

1) E. Wernick, Die Religiosität des Stundenbuchs von Rilke, Berlin 1926, S. 12, 32; A. Faust im »Logos« 11, S. 230 ff. — Vestigia Dei, vuozstapf gotes: die Stellen bei Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik im Mittelalter, München 1926 S. 81, 113, 292 ff. Gott und die Dinge ebd. S. 113. Weiteres dazu bei O. Karrer, Meister Eckehart, München 1926, S. 70, 79, 81 und besonders S. 82 ff.: Gott berührt alle Dinge, d. i. alle Kreaturen . . . denn er hat sie erschaffen und erhält sie in ihrem Sein . . . aber keine Kreatur kann Gott berühren; denn keine Kreatur kann auf Gott einwirken . . . Also berührt Gott alle Dinge und bleibt doch unberührt usw. — Vgl. jetzt die feinen Ausführungen von Fr. Koch, Rilke und die Mystik, in: Witiko II, 1929, S. 83—88.

einem schönen Bilde die »abentbekenntniss« oder das »abentlicht«, »cognitio vespertina« heißt; aber Rilke sieht auch »die Dinge in Gott« und das wäre dann die »morgenbekenntniss«, das »morgenlicht« (cognitio matutina) ¹⁾. Der Dichter aber will die Dinge so wie keiner lieben, bis sie alle Gott würdig sind und groß. Denn sonst verlangt Gott sein »unvollendet Bildnis« von allen Dingen wieder zurück, unvollendet darum, weil der Mensch nicht vermocht hat, durch seine selbstverleugnende, entichende Liebe den zeitlosen und Gott spiegelnden Kern der Dinge, ihren Inbegriff in sich aufzunehmen, in sich erglänzen zu lassen. Freilich sind diese als die Seienden und gottnahe Ruhenden vollendet; unvollendet und noch im »Ungefähren« harrend ist einzig ihr Bildnis, d. h. Gottes Bildnis im Menschen; der aber muß dies Bild in sich zur Reinheit bringen, er muß, wie es der Mystiker sagt, die Dinge zu Gott emportragen ²⁾.

Sich zu verdinglichen gilt es, will man Gott spüren.

»Demütig sei jetzt wie ein Ding,
Zu Wirklichkeit gereift,
daß Der, von dem die Kunde ging,
dich fühlt, wenn er dich greift.«

Gott lebt das Leben und alle Dinge, die wie eine ungespielte Melodie im Abend stehen, wie eine Harfe. Gott und nach und in ihm der Mensch singen und leben diese Melodie und bringen sie zum Erklingen.

»Dir, dem Abend und den Dichtern
sind, unter rinnenden Gesichtern,
die dunkeln Dinge offenbar.«

Der Dichter wohnt in der Mitte der Dinge und verwandelt sich in sie, er strebt nach der völligen Seinserfüllung, nach Verdinglichung, er ist der Bruder aller Dinge und umfaßt sie in franziskanischer Liebesgesinnung; und hinwiederum erkennen die Dinge — so meint er — den Dichter »und hatten Fruchtbarkeit aus ihm«, denn durch dessen liebende Ding-

1) Lüers a. a. O. S. 89, 100, 208. Die Unterscheidung ist seit Augustin gebräuchlich, s. J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922, S. 81, 264. Die Erkenntnis Gottes im »lichten mittage«, die höchste und reinste Erkenntnis Gottes in der Bloßheit seines Wesens, also ohne bildliches Mittel, ohne die auf Gott weisenden und in ihm begriffenen Dinge wird man wohl bei dem ganz im bildlichen Denken verharrenden Dichter nicht annehmen können.

2) Karrer a. a. O. S. 87. Sonst noch öfters, namentlich bei Tauler. Wenn Rilke vom unvollendeten Bildnis der Dinge spricht, so erinnert das wie überhaupt noch manches andere in seiner Auffassung des Verhältnisses von Ding und Mensch, an die in der Mystik immer wiederholte platonische Anschauung von der doppelten Seinsform der Dinge, ihrem wahren Sein in den ewigen Ideen Gottes und ihrem nichtigen schattenhaften Sein in der vergänglichen Sichtbarkeit. Karrer S. 46.

versenkung vollendet sich ihr Bild und darin das Gottes in der menschlichen Seele, und diese reift ¹⁾. Am Schluß des »Stundenbuchs« weist Rilke derart auf den heiligen Franziskus hin, in dem das wunderbare und hohe Ding der Armut sich ganz und rein verkörpert hat. — »Du meinst die Demut...« Man könnte diese Worte als Symbol und Leitspruch des Dichters und Menschen Rilke ansehen; auch er wandelt in Demut, und das Demutsideal Hofmannsthals kehrt bei ihm vertieft und geweitet wieder. Sein Demutsideal erwächst aus der Ehrfurcht eines frommen Herzens vor der gottgeschöpften Welt und ihrer hohen Ordnung, in der ein jedes Ding zugleich in seinem sacheigenen Wert noch ein Höheres bedeutet; daß es ihm dann noch in »sentimentalischer« Art ein Verlorenes ist, untergründet nur von einer anderen Seite her seine Dingliebe. Demut, Dienst und Armut gehören zusammen, sie sind den Dingen, und darum mit ihnen vereint, dem Göttlichen nahe, von dem sie sich noch nicht in eitler Überhebung gelöst haben. Wie der demütig schauende und den Dingen dienende Dichter, wie der innerlich schauende und in sich lauschende Blinde, so ist auch der Arme den Dingen verwandt, denn er ist in seiner Blöße ganz auf Gott angewiesen, ist »dem wirklichen Dingsein, dem ganz in Gott hängenden Sein, am nächsten« ²⁾. »Sie sind so still, fast gleichen sie den Dingen«. Und so wie die Dinge von ihrem Erfülltsein mit Gott glänzen, so ist auch die Armut »ein großer Glanz aus Innen.« Der Mensch aber muß beides, was doch wieder das Gleiche ist, den Glanz von Gott auf den Dingen und den Glanz der Armut in seiner Seele erglänzen lassen. Und ebenso verbinden sich Ding und Tod: der ist ja eines von den großen Dingen des Lebens, und das Ding selbst erfüllt sein Dingsein für den Menschen dort, wo es an den Tod grenzt, d. h. wo es sich langsam den Blicken des Menschen entzieht; so ruht ihre Vollendung, ihre letzte Schönheit im Tode dort, wo sie sich schon ins Unsichtbare hinhalten ³⁾. (Vielleicht darf man hier an die Dingmystik Kaßners erinnern, in der dieser Gedanke von der letzten Schönheit der Dinge ausgedeutet wird, freilich anders als bei Rilke, für den dann die Dinge zum Mythos werden und dem eigentlichen Sterben völlig entzogen sind. Mit Kaßner verband Rilke eine lange Freundschaft, die achte der »Duineser Elegien« ist ihm

1) Nur um den strukturellen Zusammenhang Rilkes mit der Mystik wie schon oben zu verdeutlichen, sei auf eine verwandte Stelle aus der »Deutschen Theologie« verwiesen; Ausgabe von J. Bernhart (Inselverlag 1920), S. 98 f. und S. 128.

2) Pongs a. a. O. S. 352. »Hier führt die Dingmystik zur Aufdeckung einer menschlichen Seinsart, die der der Dinge am nächsten kommt«.

3) Dazu auch Lou Andreas-Salomé, R. M. Rilke, Leipzig 1928, S. 7 und Faesi in Orplid, 1927, Heft 1/2, S. 15 f.

gewidmet, und Kaßner hat nach dem Tode Rilkes seine Erinnerungen an ihn aufgezeichnet) ¹⁾. Auch der Mensch, der sich dem Dingsein nähert und sich ins Sein, in die Wirklichkeit erfüllen will, wird dadurch reif zum eigenen Tode: je dinghafter, je mehr von Sein erfüllt, und also der Erfüllung, der restlosen Verdinglichung nahe, desto näher am Tode, desto reifer am Tode. Völlige Dingerfüllung ist Todesreife.

Rodin ist nach Rußland das andere große Erlebnis, das Rilke in seiner dichterischen Grundhaltung erschüttert, zugleich aber auch festigt. Es ist das Erlebnis, das schon in der Michelangelo-Erzählung der »Geschichten vom lieben Gott« angedeutet wird, die Erscheinung Gottes in der Plastik, in der Form, im geformten Kunstwerk, und darin liegt sogleich das andere: die Erscheinung der Wirklichkeit, des Kunstthings als des ganz mit Sein, mit Wirklichkeit erfüllten Dinges. Rilkes angestrengt inbrünstiges und oft verzweifelte Streben nach Wirklichkeitsgefühl, danach, »Wirklicher unter Wirklichen zu sein« ²⁾ und Wirkliches, Seiendes zu schaffen, findet in Rodin ein erhabenes Beispiel und Vorbild. Von hier kommen Rilke die Antriebe, das religiöse Dinggefühl, das in Rußland eine so ungeheure Weitung und Vertiefung erfahren hatte, zu formen und — im Dinggedicht — zu vergegenständlichen, die Nähe, die er zu den Dingen hat und ihrem Leben, auch sichtbar werden zu lassen und zu verkünden im Werk; so entsteht nun eine neue wachstümliche Einheit von Dingerfühlen und Dinggestalten, von Erkenntnis und geschaffener Form des Dinges. Die nun veröffentlichten Briefe, vor allem die aus Rom und aus Schweden von 1904, lassen deutlich erkennen, wie Rilke bewußt die kleinen und großen Erscheinungen seiner Umwelt aufnimmt, sich einprägt, wie er sie rein zu beobachten und dann zu beschreiben sucht; er spürt selbst — und der Leser mit ihm — die »sachliche und stille Aufmerksamkeit«, die sein Schauen immer mehr annimmt. Rilke hat dann in seinem Rodinbuch, in den Vorträgen, die 1903 und 1907 gehalten und gedruckt wurden, auch öffentlich-persönlich von diesen Erfahrungen gesprochen und in den beiden Teilen der »Neuen Gedichte« künstlerisches Zeugnis abgelegt. »Die Gnade der großen Dinge«, von der er Rodin erfüllt sieht, sie widerfährt auch ihm und so kann er nun doppelt tief, aus innerer Verwandtschaft, aus der gleichen »Demut vor den Dingen« und aus der unbegrenzten Hingabe an das Vorhandene, Seiende, die er an Rodin

1) Im *Inselschiff VIII*, 2 (1927), S. 119—125.

2) Lou Andreas-Salomé a. a. O. S. 29 aus einem Brief von 1904. Dazu S. 55 (Brief von 1903); *Buchheit* a. a. O. S. 119, 123. — Nun besonders die Briefe aus den Jahren 1902, 1903, 1904, die von dem Rodinerlebnis sprechen: S. 32 ff., 110 ff., 117 ff., 121 ff., 123 ff., 150.

bewundert, von der »Dingwerdung«, von der plastischen Formung der Sehnsüchte und Ängste der Menschen und seiner eigenen in der umgreifenden und das Ungefähre tilgenden Plastik künden. »Die Welt verlor das Wolkige für mich, dieses fließende Sich-Formen und Sich-Aufgeben, das meiner ersten Verse Art und Armut war; Dinge wurden, Tiere, die man unterschied; ich lernte eine Einfachheit, lernte langsam und schwer, wie schlicht alles ist, und wurde reif, von Schlichtem zu sagen.« Denn zuvor war es ihm verwehrt, aus seinen Ängsten Dinge bilden zu können, »wirkliche, stille Dinge, die zu schaffen Heiterkeit und Freiheit ist, und von denen, wenn sie sind, Beruhigung ausgeht«¹⁾. Jetzt aber werden ihm Skulptur — Ding — Gott entsprechende Werte, und so spricht er denn auch einfach, da der Sinn der Skulptur das Wesen des Dinges ist, von Rodins Plastiken als von seinen »Dingen«. Ding ist der In-be-griff des Seienden und darum des Wirklichen, man kann also sagen: »So wirklich wie ein Ding.« Wie nun an sich jedes Ding, so ist besonders das plastische Kunst-Ding ein allein in sich ruhendes, in sich begrenztes Ding, um das man herumgehen, das man körperhaft und geistig be-greifen kann. Das Wesen des Kunstdinges ist das »Ganz-mit-sich-selbst-beschäftigt-sein«, und dadurch geschieht ihm die Ruhe, das Verharren im Kreis der Einsamkeit, in dem es seine Tage verbringt und in den nur der nachfühlende Sinn des Dingliebenden behutsam eintritt, um das Ding in seiner Ruhe und Schönheit zu betrachten, zu verstehen und für sich zu erlösen²⁾. »Des Dingseins leise Erlösung« ist so das Schaffen des Künstlers selbst, und zu dieser »Erlösung« der Dinge im eigenen Verständnis, die freilich das objektive Sein der in sich vollendet ruhenden Dinge nicht berührt, strebt nun auch Rilke in seinen Gedichten nach: er will all die Dinge des Traumes verwirklichen und aus der bewegten Tiefe eigener Erinnerung emporheben zu Gott, das heißt zur plastischen Gestalt, so wie es Rodin tut, der dann selbst aus dem kleinsten Teil eines Dinges eine Welt macht und so dem Werden eines neuen, schönen, guten, richtigen und gerechten Dinges demütig zuschaut. Das große Werk, die ganz großen Dinge sind schon im Ewigen vorhanden; es gilt nur, daß sie der Mensch erkenne und schaffe und verwirkliche; nur in diesem Sinne warten die großen Dinge auf die erkennenden Hände des Menschen, so wie Gott im Stein auf die Hände Michelangelos wartet. Gerechte Dinge, das sind die Dinge, in denen jenes Stück Ewigkeit, mit dem es teilnahm an dem

1) Lou Andreas-Salomé, Rilke a. a. O. S. 17 f. und 32 f., aus Briefen von 1903; ebd. S. 38 f.

2) Auch Buchheit a. a. O. S. 129, 157; St. Zweig, Abschied von Rilke, Tübingen 1928, S. 18 ff.

Ganzen großer Dinge, erkannt ist, in denen das Dauernde vom Vergänglichen durch den erkennenden Menschen geschieden ist: an ihnen ist Gericht gehalten worden, sie sind darum gerichtet und gerecht, sind in die Sphäre des Unverrückbaren, Notwendigen und Bleibenden, in der das »Ungefähre« nichts, in der nur der Inbegriff gilt, gehoben. »Ein Kunstwerk ist gut, wenn es aus Notwendigkeit entstand«¹⁾, d. h. also wenn es wirklich eine innere Not gewendet hat; dann sieht es wie für immer aus und es »bleibt das Angeschaute wie Ewiges«.

Bevor man den zweiten Rodinvortrag betrachtet, der später gehalten und dann mit dem ersten zusammen veröffentlicht wurde, ist es fruchtbar, zunächst nun Rilkes Art, wie er die Dinge, feinfühlig für ihre leisen Winke, für ihre »Schweigsamkeiten, in denen sie zu ihm reden«, belauscht, zu erwägen, jene Art, die in den beiden Teilen der »Neuen Gedichte« nach den vorbereitenden Andeutungen im »Buch der Bilder« ihre eigentliche und klassische Form, die des »Dinggedichts«, erhält²⁾. In ihnen wird das Erkennen der Dinge zum Schaffen und objektiven Bilden ihres Wesens, und in der Beschreibung liegt zugleich die leise Deutung unaufdringlich beschlossen, die Deutung des inneren Sinnes eines Dinges als eines vollkommen mit Sein erfüllten Wesens. »Alle Dinge, an die ich mich gebe, werden reich und geben mich aus.« Der Dichter sieht ganz von sich und seinem Ich ab, er berichtet von einem Anderen, von einem Er, er dient dem Ding und sucht das Bild des in ihm Seienden, Wirklichen und also Göttlichen zu vollenden. Wie sich Rilke zuvor in die Seele des Bettlers oder des Blinden, auf dem »der Widerschein der Dinge« spielt, versenkt, so versenkt er sich nun vorzüglich in die Welt der Tiere oder der eigentlichen, »leblosen« Dinge, deren innerseelisches Sein er erfühlt, deren scheinbar belangloses und alltägliches Leben er zu Gott emporheben will. (Freilich bemüht er sich auch jetzt noch, das »Ding« etwa des Alchimisten, eines Propheten, eines Heiligen oder eines Gefangenen zu öffnen.) Er sucht, etwa durch das Wesen eines Dinges, einen Menschen selbst zu verdeutlichen, indem er Menschliches durch

1) Aus einem Brief von 1903, mitgeteilt im *Inselschiff* a. a. O. S. 135 (= Briefe an einen jungen Dichter, a. a. O. S. 12); vgl. auch aus einem Gespräch: »Die Kunst muß aus der erlebten Notwendigkeit geboren werden . . . nur das Wahre ist groß, das wirklich Ehrliche — und das wird ewig bleiben.« Orplid a. a. O. S. 45.

2) Darüber ausführlicher und sehr fein Oppert a. a. O. S. 753 ff.; 758 ff. Heygrodt a. a. O. S. 132 ff.; Pongs a. a. O. S. 174, 221 f., 397 f. Außerdem O. Walzel, *Der Sinn von Rilkes Dichtung*, Orplid III, 1927, S. 59—84, bes. S. 62 f., 69 und ders. *Der Dichter und das Wort in: Vom Wesen und Wollen katholischer Büchereiarbeit*, Bonn 1927, S. 55—79, bes. S. 66 ff. Von demselben: *Schicksale des lyrischen Ichs in: Das Wortkunstwerk*, Leipzig 1926, S. 260—76; 264, 273 f. *Neophilologus* 14, 1929. S. 12—27.

ein Dingliches ersetzt oder miteinander vergleicht. Rilke gebraucht dann das »echtverdinglichende Bild« und deutet schon damit auf das Sich-mit-Dingsein erfüllende Wollen des Menschen, auf sein Verdinglichungsstreben hin.

Diese neuen Dinggedichte — sie heißen nun: Kathedrale, Schwan, Römischer Sarkophag, Blaue Hortensie, Laute oder Ball (»zu wenig Ding und doch noch Ding genug«). So gelingt es ihm etwa das Dasein eines Baumes oder die ruhig-stolze Gebärde einer fürstlichen Treppe in Versailles zu beschreiben. Immer empfindet er nicht als Ich, sondern wie das Andere, zu Verdeutlichende selbst, fühlt als Er und versucht nun wirklich, »die Welt mit den Augen des Gegenstandes seiner Dichtung« zu sehen, er sucht gleichsam der Eindrücke habhaft zu werden, die seinem Gegenstand erstehen, so besonders im »Panther« oder in der »Römischen Fontäne«. Den großen Fortschritt von der »Mystik« zur »Plastik« der Dinge, die Objektivierung seines Dingerlebnisses, kann man am besten beobachten, wenn man aus dem »Buch der Bilder« das Gedicht »Von den Fontänen« neben die »Römische Fontäne« aus den »Neuen Gedichten« legt. In dem ersten herrscht noch durchaus das Ich und die Darstellung seiner heimlichen Beziehungen zu den Dingen; es ist Ichlyrik, die nun sagt, was dem Ich an der Fontäne als Symbol eigenen Leidens, als Sinnbild des Menschlichen erscheint. »Auf einmal weiß ich viel von den Fontänen«, setzt das Gedicht bezeichnend ein; aber das Bild der Fontänen selbst, die Umreißung der Gestalt wird nicht gegeben, nur ein flüchtiges Erinnerungsbild huscht schnell vorüber; nur die Grundmelodie, das Thema wird zu Beginn leise angeschlagen und angedeutet, und dann wird variiert und paraphrasiert, und vom Einzelnen geht es sofort ins Allgemeine, Symbolische. Das Ding ist gleichsam nur Anlaß, nachdem eine feine, fast unsichtbare Beziehung zum Menschlichen berührt worden ist, ein seelisch-menschliches Erlebnis zu fassen. Die Deutung des Dinges drängt das Ding selbst ganz in den Hintergrund der inneren Vorstellung. Dagegen nun die »Römische Fontäne«. Hier tritt die Deutung ins Menschliche ganz zurück hinter das Bemühen, dem Ding sein »Ungeföhres« zu entreißen und sein Wesen zu fassen. Das Ich schweigt, das Andere, das Ding redet und der Brunnen enthüllt sein Inneres, enthüllt sich, »wie er sich selbst sehen kann«. Das seelische Empfinden der Fontäne wird mit unerhörter Feinfühligkeit mitempfunden und in Worte gebracht, in denen, aber nun unausgesprochen, wieder die Deutung des Symbolischen an diesem Ding, des dem Menschlichen verwandten Seins enthalten ist. Die völlige Hingabe an das immer und immer wieder belauschte und beobachtete Objekt ist hier und in einigen anderen Dinggedichten, etwa

noch in den »Flamingos« außer den schon erwähnten bis in ihre letzten Möglichkeiten ausgeschöpft: so hat wirklich die Dinge zuvor noch keiner geliebt und verstanden, »schauender und schlichter« sie keiner gesagt als dieser Bruder aller Dinge, der sein Dingfühlen auch sagen und formen konnte, der reif war, »von Schlichtem zu sagen«.

»Aus allen Dingen heben Angesichter
sich zu mir auf und bitten mich um eins:

um dieses unbeirrte Gehn und Sagen
und darum: nicht zu ruhn, ich fühlte denn
mein Herz in einem Turme gehn und schlagen:
so nah den Mächten, so vertraut den Tagen,
so einsam weit von jedem, den ich kenn;

und doch, so wie die Stunde, welche schlägt,
an Tausendem, das lautlos sich verwandelt,
teilnehmend — und mit Tausendem, das trägt,
mittragend — und mit Einem welcher handelt,
mithandelnd, leise von ihm miterwägt . . .

Unsäglich Schweres wird von mir verlangt.
Aber die Mächte, die mich so verpflichten,
sind auch bereit, mich langsam aufzurichten,
so oft mein Herz, behängt mit den Gewichten
der Demut, hoch in ihren Händen hangt.«

Dies Gedicht schreibt Rilke im Januar 1906, zu einer Zeit also, aus der all die Dinggedichte selbst stammen, in der seine Dingerkenntnis zur klassischen Reife sich ausbreitet und Gestalt gewinnt ¹⁾. Die gleichzeitigen Briefe sprechen oft genug von diesem innigen Wachsen, von diesem Willen zur Verdinglichung durch Gestaltung. Ein neuer Dingmythos, eine Dingmetaphysik, ein Dingglaube bricht hier wunderbar hervor, und im zweiten Rodinvortrag von 1907 spricht Rilke, sagt er von seinen »Dingen«:

»Dinge.

Indem ich dies ausspreche (hören Sie?), entsteht eine Stille; die Stille, die um die Dinge ist. Alle Bewegung legt sich, wird Kontur, und aus vergangener und künftiger Zeit schließt sich ein Dauerndes: der Raum, die große Beruhigung der zu nichts gedrängten Dinge.

Aber nein: so fühlen Sie die Stille noch nicht, die da entsteht. Das Wort: Dinge geht an Ihnen vorüber, es bedeutet Ihnen nichts: zu Vieles und zu

1) Abgedruckt im Inselschiff VIII (1927), S. 117 (jetzt in: Briefe S. 287 f.). Das Bekenntnis Maltes gehört hierher: »Ich lerne sehen . . . Es geht alles tiefer in mich ein. Ich erkenne das alles hier . . . es ist zu Hause in mir.« Und die Briefstelle bei Lou Andreas-Salomé a. a. O. S. 17 f.

Gleichgültiges. Und da bin ich froh, daß ich die Kindheit angerufen habe; vielleicht kann sie mir helfen, Ihnen dieses Wort ans Herz zu legen als ein liebes, das mit vielen Erinnerungen zusammenhängt.

Wenn es Ihnen möglich ist, kehren Sie mit einem Teile Ihres entwöhnten und erwachsenen Gefühls zu irgendeinem Ihrer Kinderdinge zurück, mit dem Sie viel umgingen. Gedenken Sie, ob es irgendetwas gab, was Ihnen näher, vertrauter und nötiger war, als so ein Ding. Ob nicht alles — außer ihm — imstande war, Ihnen weh oder unrecht zu tun, Sie mit einem Schmerz zu erschrecken oder mit einer Ungewißheit zu verwirren? Wenn Güte unter Ihren ersten Erfahrungen war und Zutrauen und Nichtalleinsein — verdanken Sie es nicht ihm? War es nicht ein Ding, mit dem Sie Ihr kleines Herz geteilt haben wie ein Stück Brot, das reichen mußte für zwei?«.

Dieses kindliche Verhältnis zu den Dingen hat sich Rilke bewahrt, es bildet im Bewußtsein der wesenhaften Zusammengehörigkeit von Kindheit und Ding die Grundlage seiner späteren Dichtung, seiner Dingdichtung. Die Hingabe an die Dinge macht den Menschen seiender, reifer, und der Mensch geht dem Ruf der Dinge nach, so wie Rodin den Dingen nachgeht, die in ihm wohnen, die getan sein müssen und aus seinem traumhaften Gedanken in die klare Form der Wirklichkeit, des Seienden erlöst werden müssen. Und so werden sie dann die Verkörperung des Dauernden, des Nichtmehrsterbens, der Gelassenheit und stillen Würde, wie sie eben nur die Ewigkeit allein um sich breiten kann.

Die Dingerföhlung und die Dingerkenntnis, Dingplastik Rilkes steht in diesen Jahren, in denen die »Neuen Gedichte« erscheinen und entstehen, auf einem Höhepunkt, zugleich aber öföfnet sich hier der Blick in ein Neues: dem Dichter erwächst die Einsicht, nicht nur Kündler der Dinge an sich zu sein, sondern Kündler der letzten und schwindenden, fallenden Dinge, und vielleicht sogar auch noch letzter Kündler der schwindenden Dinge überhaupt. Und dabei denkt er nun, den Dingreichtum besondernd, an die kostbaren Kunst Dinge der Vergangenheit, die ihm einen wunderbaren Reichtum alter und so nie wieder erschieener Kultur darstellen und ihn dann innerlich ergreifen und anziehen. Diese Freude und die sehnsüchtige Trauer um diese seltenen »larischen« Dinge, die sentimentalische Haltung, die Rilke diesen zarten Zeugen einer hohen Vergangenheit gegenüber einnimmt, verwandt der Haltung zu den dem entdinglichten Menschen entfremdeten und verlorenen Dingen, sie entspricht zutiefst einer geistig-aristokratischen Lebensstimmung und Lebenskultur, die in Rilke als dem Letzten eines edlen Geschlechts, »das gegen das Ende seiner Tage sich noch einmal durch die Kunst verklärt«,

eine letzte Schönheit erlangt hat, eine »trauervolle Reife«. »Ein altes Geschlecht, heißt es in Thomas Manns »Tristan«, zu müde bereits und zu edel zur Tat und zum Leben, steht am Ende seiner Tage, und seine letzten Äußerungen sind Laute der Kunst, ein paar Geigentöne, voll von der wissenden Wehmut der Sterbensreife . . .« Man hat in diesem Zusammenhang fein und richtig darauf hingewiesen, daß die Dingdichtung selbst mit ihrem liebenden Umfassen alter Kunst Dinge rein gattungsgeschichtlich eine Späterscheinung ist und auch nur geleistet wird von Vertretern einer alten und humanen Kultur: Mörike, C. F. Meyer, Rilke ¹⁾, aber man muß auch Stifter in seiner sorgenden Liebe zu alten Kunstgegenständen nennen, zu »alten Dingen«, einer Liebe, die besonders in der Rilke darin vielleicht am nächsten stehenden Erzählung »Die Mappe meines Urgroßvaters« mit dem Leitspruch des Egesippus: »Dulce est, inter majorum versari habitacula . . .« wundersam waltet. Und auch Stifter stand ja am Rand einer alten Kultur, am Rand der Goethezeit. Diese Liebe zu Kunst Dingen hat also einen weiten, fast kulturphilosophischen Hintergrund, sie steht im Zeichen eines geläuterten Sentimentalismus, der sich in manchem, vor allem in der Verehrung der Dinge als einer Seinsform, die dem Menschen verloren ist, unmittelbar an Ausführungen Schillers in seinem großen Aufsatz anschließen läßt: Die Dingwelt ist das Natürliche und Naive und »Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anderes als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen . . . Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst. Sie s i n d , was wir w a r e n ; sie sind, was wir wieder w e r d e n s o l l e n . Wir waren Natur wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unserer verlorenen Kindheit, die uns ewig das Teuerste bleibt; daher sie uns mit einer gewissen Wehmut erfüllen.« Diese Wehmut ist das Gefühl, das Rilke nicht nur den verschwundenen Dingen seiner Kindheit, sondern den vergangenen und schwindenden Dingen überhaupt entgegenbringt, und mit dieser dunklen und doch freudigen Trauer, nicht mit dem snobistischen Exotismus

1) Oppert a. a. O. S. 781; und besonders Faesi, a. a. O. S. 41/2, der auf Schiller, Säkularausgabe 12, 161 f. verweist. Für das sentimentalische Verhältnis zur verlorenen Natur, der die Künstler nachgehen, im Versuch, »bewußt mit Aufwendung eines gesammelten Willens ihr wieder so nahe zu kommen, wie sie ihr, ohne es recht zu wissen, in der Kindheit waren«, sehe man Rilkes Buch über Worpswede, 1903, S. 6. Vgl. übrigens auch Novalis II, 197. Nun auch Buchheit a. a. O. S. 90 f.

und der Wollust am »Künstlichen« eines Huysmans oder Wilde, wandelt er wie Hofmannsthal oder Pater zwischen den Kunstdingen der Vergangenheit und ihren Geheimnissen hin, spürt aus innerem Nahesein ihre Schönheit und ihr Wesen und glaubt die leisen und zarten Gefühle der Dankbarkeit an diesen Dingen zu spüren, der Dankbarkeit für die Zärtlichkeit, die er ihnen erweist und unter der sie sich zu erholen scheinen. Und so kann dann Rilke die innersten seelischen Beziehungen dieser vergangenen Dinge zum Menschlichen, denen sie nahegekommen sind, empfinden und in seinem Puppenaufsatz schreiben: »Wenn man dies überlegt und sich erinnert, welche feinfühligte Schönheit gewisse Dinge sich anzueignen wußten, die ins menschliche Leben ausführlich und innig einbegriffen waren; ich meine da nicht einmal, daß es nötig sei, in Madrid, durch die Säle der Armeria zu gehen und die Rüstungen, Helme, Dolche und Doppelhänder anzustaunen, in denen die reine, kluge Kunst des Harnischfegers unendlich übertroufen wurde durch ein Etwas, das der stolze und feurige Gebrauch diesem Gewaffen hinzufügte; ich denke nicht an das Lächeln und Verweintsein im Innern oft getragener Steine, ich wage nicht, an eine gewisse Perle zu denken, in der das Ungewisse ihrer Unterwasserwelt zu so geistiger Bedeutung gesteigert war, daß die Unkenntlichkeit des Schicksals in ihrem schuldlosen Tropfen sich zu beklagen schien; ich überspringe das Innige, das Rührende, das Verlassen-Nachdenkliche von vielen Dingen, die mich durch ihr schönes Eingewöhntsein ins Menschliche, da ich vorüberging, erschüttert haben . . .« (IV, 267 f.) Solch unerhörte Feinheit des Fühlens kunstgewerblicher Dinge beseelt auch noch einige Gedichte wie etwa diese: Tanagra, Rosenschale, Reliquienschrein, Gold.

Nicht umsonst liebte Rilke gerade die Kultur der spätfranzösisch-burgundischen Zeit ¹⁾ und jenes französischen sechzehnten Jahrhunderts, in denen die ausklingende Formenwelt der Gotik sich mit der jungen und zarten nordisch gewandelten Welt der Renaissance traf und in Bauten und kunstgewerblichen Dingen eine unsägliche Zierlichkeit und Künstlichkeit des Lebensausdruckes erreichte: eine Anmut, Zartheit und Lieblichkeit, deren seltenen Reiz etwa Pater in dem feingestimmten Aufsatz über Joachim du Bellay nachempfand. Die Verehrung, die Rilke für Pater und seine seelenerschließende, weil liebende Art gerade im Renaissancebuch hegte, mag vielleicht auch aus dessen fühlender Deutung dieser französischen Spätkultur entspringen neben manchem anderen, etwa seinem Empfinden für die Vergänglichkeit schöner Dinge oder seinen

1) Vgl. V, 224 ff., 250 ff., 264 ff., 277., IV, 301.

Worten über das unsäglich Lächeln der Mona Lisa ¹⁾. Es ist aber auch die Zeit, in der das bildliche und dinghafte Denken und Schreiben, die restlose Symbolsetzung aller Dinge bis zum Äußersten getrieben wurde, in der dann auch wie im ganzen späten Mittelalter nicht nur in mystischen Texten von den göttlichen und weltlichen »Dingen« gesprochen wurde und das Wort »Ding« noch nicht völlig abgegriffen war, sondern noch immer das Gesamte des menschlichen und göttlichen Seins bezeichnete, wo es immer noch spürbar den Glanz von oben trug und wo ein Mönch zu dem jungen Michel Colombe, dem Künstler, sagen konnte: »... aime le bon Dieu, et tu auras la grâce des grandes choses.« »Und du wirst die Gnade der großen Dinge haben.« (IV, 301.) Erkannte Pater die Seele dieses Jahrhunderts in der frühvollendeten und todesreifen Gestalt des jungen du Bellay, so fühlt sich Rilke an das Innere dieser Zeit heran durch die große Liebende, die Lyoneserin Louise Labé; ihre 24 Sonette hatte Jan des Tournes 1556 mit der ganzen kostbaren zierlichen Kunst der damaligen Drucke in einem kleinen Band veröffentlicht, und diesen Band liebte Rilke schon um des Äußeren willen, das so schmiegsam sich dem inneren Wesen dieser süßen Liebesgedichte anpaßte. Malte Laurids Brigge wünscht den Mädchen seiner Heimat, daß die schönste von ihnen im Sommer an einem Nachmittag in einer verdunkelten Bibliothek sich das kleine Buch fände ²⁾, ... »daß sie den kühlenden glatten Band mit-nähme hinaus in den summenden Obstgarten oder hinüber zum Phlox, in dessen übersüßtem Duft ein Bodensatz schierer Süßigkeit steht. Daß sie es früh fände. In den Tagen, da ihre Augen anfangen, auf sich zu halten, während der jüngere Mund noch imstande ist, viel zu große Stücke von einem Apfel abzubeißen und voll zu sein« (V, 277) ³⁾.

In den »Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge« selbst, jener Ge-

1) Die Verehrung für Pater bezeugt, neben den »Briefen« S. 93, Ellen Key, S. 190: »Rilke hat von Walter Paters Buch über die Renaissance gesagt, daß der Weg in eine andere Seele hinein der Gelehrsamkeit verschlossen bleibt, wenn sie nicht zugleich jene vertiefte Liebe ist, die klar sehen und gerecht macht. Und durch dieses lichtbringende Gefühl konnte uns Pater die Seelen der großen Künstler frei von allen Schleiern des Zufalls zeigen.« — Das Lächeln der Mona Lisa, bei Pater a. a. O. S. 156 f. gedeutet, sieht Rilke, dem das menschliche Gesicht wie eine Landschaft dünkte, oft an: II, 240; Worpsswede a. a. O. S. 3, 9. IV, 321. Briefe S. 22, 53, 257.

2) Diese Stelle beziehe ich auf den Druck der Sonette der Louise Labé durch Jan des Tournes 1555, 1556; Rilke nennt nur den Drucker und den Druck, nicht den Titel des kleinen Bandes. Die Identifizierung nach A. Vingtrinier, *Historie de l'imprimerie à Lyon*, 1894, S. 215, wo auch die kostbare und feine Typographie dieses Druckes hervorgehoben wird.

3) Eine ähnliche Beobachtung bei Gontscharow, Oblomow (deutsch von Röhl), S. 347.

schichte müder Erfahrungen, wehrloser Preisgegebenheit, aber auch ausklingenden Edeltums, das die Fähigkeit zum Leben verloren hat, in ihr webt auch die Liebe zu den »alten Dingen« in den alten Räumen eines Edelsitzes, zu Dingen, die den Duft alter Zeit »ungemein anregend« an sich tragen und den behutsamen und zärtlichen Betrachter in ihren geheimnisvollen Bann ziehen. »Dulce est, inter majorum versari habitacula« — die Stimmung Stifters, unendlich zarter noch, die Stimmung der Novelle »Die Letzten« tönt wieder an, der frühen Erzählungen und der Gedichte mit ihrem »wehen Duft der verfallenden Dinge«. Rilke bekennt einmal, er erreiche den Untergang, wo er sich zeige, mit so heftigem Verstehen, daß es kein Aufhalten gäbe, und dieses Gefühl für die Vergänglichkeit schöner Dinge zieht sich wie ein leiser, feiner Klang durch sein ganzes Werk, aber es widerspricht darum nicht dem Wissen, daß die Dinge als das Wirkliche und Seiende nicht sterben können; denn sie gehen mit ihrem Ewigseienden nur hinüber ins Unsichtbare, wenn der Mensch glaubt, sie verfielen, sie entziehen sich nur seinen Blicken. So kann der Dichter ganz dem Verfall antworten und doch an das Seiende glauben. »Die Todesnähe der Dinge, die er besingt, ihr Hineinleben ins Zarte, Vergängliche, Hinfällige, scheint sie ihm erst poesiereif zu machen.« »Das Verwittern alter Kathedralen und Schlösser, das Überwuchern vergessener Sarkophage, das Welken der Asten in den Beeten vereinsamter Parke, das Nachdunkeln und Verbleichen der Ahnenbilder, das Gilben der Handschriften, das Erblinden schöner Augen, das Altern sehnsüchtiger Mädchen . . . das längst Vergangene, das noch immer Vergehende — seinem Untergang gibt der Dichter Dauer im Wort«¹⁾. Die Erinnerungen Brigges sind ganz erfüllt mit solchen Gefühlen und Bildern des Fallens und Verfallens, des langsamen Schwindens, das in Wirklichkeit und in geheimnisvoller Magie nur ein Schwinden aus dem Blickfeld der Menschen ist. Immer kreist die Dichtung Rilkes um das Erlebnis des Todes und dessen, was auf ihn hinweist, der Vergänglichkeit, der Hin-»fällig«-keit, eben des Fallens und Sichfallenlassens. »Von Zeit zu Zeit fiel etwas, fiel verhüllt auf Teppich, fiel hell auf das harte Parkett, aber es zerschlug da und dort, zersprang scharf oder brach fast lautlos auf, denn diese Dinge, verwöhnt wie sie waren, vertrugen keinerlei Fall« (V, 17). Damit aber bricht etwas im Dichter selbst, ein Stück belebter Vergangenheit; denn er hat diese alten Dinge ganz in sich hineingenommen und sie leben nur noch in ihm allein, diese »larischen« Dinge, Familienbilder, Bücher, ein alter Schreibtisch, ein Lehnstuhl, Gebrauchsgegenstände, »gewohnte, herzliche

1) Faesi, Orplid III, a. a. O. S. 15 f. — Lou Andreas-Salomé a. a. O. S. 7 u. 54.

Dinge«, »seine Dinge«, die oft sonst ihm im Alltag zu darben scheinen und die er nun emporhebt und würdigt und zur Würde bringt. Und ebenso ehrt er nun auch die unscheinbaren und abgebrauchten Worte der Umgangssprache, auch sie Dinge; behutsam und zart, darin Stifter oder Hofmannsthal verwandt, spürt er sie in ihrer verborgenen Eigentümlichkeit und gibt ihnen in seinen Gedichten eine feierliche neue Weihe.

»Aus meinen Festen schenk' ich ihnen Farben,
da lächeln sie und werden langsam froh.
Ihr Wesen, das sie bang in sich bezwangen
erneut sich deutlich, daß es jeder sieht;
sie sind noch niemals im Gesang gegangen
und schauernd schreiten sie in meinem Lied«.

All diese Dinge schließen sich zu der dem Dichter innerlich gemäßen Welt zusammen, die er braucht und die ihm, der »ohne Haus, ohne ererbte Dinge«, heimatlos und fremd ist, das Gefühl des Geborgenseins, des Zutrauens und Nichtmehralleinseins schenken, die nichts von ihm fordern. Darum liebt er sie, wo er sie findet, doppelt und flüchtet »in erlauchter Lebensunfähigkeit« zu ihnen, und darum ist er den Dingen näher als den Menschen, die überdies von den Dingen und dem Wert des Dingseins nichts wissen. Diese Welt alter feiner Dinge aber ist selten geworden und noch seltener nach dem Kriege, und darum ermißt man erst die ganze Tragweite, wenn Rilke einmal nach dem Kriege während eines vorübergehenden Aufenthaltes in einem alten Edelsitz im Engadin schreibt: »Ach so ein Haus mal ein Jahr lang allein haben, keinen Menschen ein Jahr lang, nur, was aus den alten Dingen schwingt und den Garten und die Sonne und die herzschlagvolle Stille und den Wind ums Haus: voilà ce qu'il me faudrait pour me refaire«¹⁾. Meudon und dann zuletzt das kleine Schloßchen Muzot im Wallis mögen wenigstens von ferne dieser Sehnsucht nach Einsamkeit, Stille und Natur als seinen notwendenden Lebens- und Schaffensbedingungen nahegekommen sein.

Die Dinge sind wirklich immer mehr und tiefer für Rilke die be-ding-ende Grundlage seines Lebens, sie umstehen und umschließen es als die ewig stillen und gottnächsten, voll von Sein, voll des göttlichen Werts. Nur der Mensch erkennt ihn nicht, er zerstört ein schönes Ding, indem er es mißbraucht, und der Umgang mit solchen Menschen, die kein demütiges Dinggefühl besitzen und die leise Sprache der Dinge nicht verstehen, scheint nun verwirrend auf die Dinge zu wirken, die sonst dinghaft in

1) Aus einem Brief vom August 1919, mitgeteilt in der »Neuen Rundschau«, September 1927, S. 305.

sich ruhen und ihre Aufgabe erfüllen, auch nur ein Deckel, der auf seiner Büchse sitzt und genau auf sie paßt. Die Menschen aber sitzen höchst ungern und schlecht auf ihren Beschäftigungen. »Teils weil sie nicht auf die richtigen gekommen sind in der Eile, teils weil man sie schief und zornig aufgesetzt hat, teils weil die Ränder, die aufeinander gehören, verbogen sind, jeder auf eine andere Art. Sagen wir es nur ganz aufrichtig: sie denken im Grunde nur daran, sobald es sich irgend tun läßt, hinunterzuspringen, zu rollen und zu blechern. Wo kämen sonst alle diese sogenannten Zerstreuungen her und der Lärm, den sie verursachen? — Die Dinge sehen das nun schon seit Jahrhunderten an. Es ist kein Wunder, wenn sie verdorben sind, wenn sie den Geschmack verlieren an ihrem natürlichen, stillen Zweck und das Dasein so ausnutzen möchten, wie sie es rings um sich ausgenutzt sehen. Sie machen Versuche, sich ihren Anwendungen zu entziehen, sie werden unlustig und nachlässig, und die Leute sind gar nicht erstaunt, wenn sie sie auf einer Ausschweifung ertappen . . .« (V, 215 f.). Aber nicht die Dinge werden in Wirklichkeit nachlässig, sondern eben der Mensch mit ihnen, er raubt ihnen subjektiv ihre Würde und Reinheit, er versündigt sich an ihnen, strebt nicht nach der Vollendung ihres göttlichen Gesichts in sich. Die göttliche Ordnung, die Be-ding-ung des Menschen ist dadurch gestört. Darum ziehen sich auch die Dinge überhaupt langsam aus dem sichtbaren Leben ins Unsichtbare zurück, sie verhüllen ihre Seele und bieten nur noch ihre äußere leblose Schale dar, die großen und die kleinen Dinge, die Kunst Dinge und die Gebrauchsdinge. Sie wollen fort, so wie das Erz fort will, das im Geld von den Menschen beschmutzt wird.

»Das Erz hat Heimweh. Und verlassen
will es die Münzen und die Räder,
die es ein kleines Leben lehren.
Und aus Fabriken und aus Kassen
wird es zurück in das Geäder
der aufgetanen Berge kehren,
die sich verschließen hinter ihm« (II, 254).

So ist nun nach dem dingzerstörenden Krieg erst recht Ereignis geworden, was Rilke als langsam, aber unaufhaltsam fortschreitenden Vorgang schon in den »Geschichten vom lieben Gott« erkannte, die »Dämmerung mit Dingen«. »Die Dinge in Europa sind tot.« Vielleicht gerade darum, weil ihm frühe diese Erkenntnis geschenkt war, sah Rilke sein Amt darin, die erlebten Dinge zu lieben, zu preisen, zu ver-herr-lichen, im Gedicht zu sammeln: auch ihm, der freilich die Dinge auch in ihren tiefsten Seinswurzeln schaute, offenbarten sich die Dinge in ihrer letzten Schön-

heit, dort, wo Gott auf sie wartet ¹⁾, wo sie dem Tode nahe waren, dem Versinken und Verfärben in der Dämmerung, dem Verfall. (Stifter spricht einmal von dem allmählichen Verfärben der Dinge und von dem Einhüllen zur Ruhe der Nacht.) Dieses Sichneigen ins Dunkel, dies letzte Aufleuchten und Erglänzen der Dinge am Abend — wie oft hat der Dichter es schon seit frühe empfunden und empföhlt; und nun sieht man, es sei symbolisch gemeint und von einer tiefen Tragik erfüllt. Nachdem er fast zehn Jahre geschwiegen, bricht in den »Duineser Elegien« und in den »Sonetten an Orpheus« jenes Bewußtsein der Dingdämmerung mit Macht und Trauer hervor, und noch einmal verkündet Rilke sein Amt, in dingfremder, d. h. gottloser Zeit Dichter der schwindenden und sterbenden Dinge zu sein wie Orpheus; in dessen Stimme werden alle die Dinge noch einmal lebendig, in seinem Gesang wird ihnen noch einmal Dauer und Gegenwart, aber in ihm ertönt auch die trauernde Klage um ihre Todesnähe, um ihre letzte Schönheit ²⁾. Auch in diesem Sinne ist Rilkes Dingliebe Todesliebe, ist seine Dingdichtung Todesdichtung, Gestaltung des ihn immer bewegenden Gefühls von Vergänglichkeit und Tod. Von allen Seiten mündet Rilkes Erleben in das Erleben des Todes ein, von der Erfahrung der Einsamkeit als des Sich-Gegenüber-haltens, von der der Ding-erfüllung und Dingwerdung, von der der Schönheit; und alle sind sie untereinander verbunden und werden gehalten durch das Wissen um den großen, langsam im Menschen (und in den Dingen) reifenden, eigenen Tod. —

Der Zeitgeist —

»Tempel kennt er nicht mehr. Diese, des Herzens, Verschwendung
sparen wir heimlicher ein. Ja, wo noch eins übersteht,
ein einst gebetetes Ding, ein gedientes, geknietes —,
hält es sich, so wie es ist, schon ins Unsichtbare hin.
Viele gewahrens nicht mehr, doch ohne den Vorteil,
daß sie's nun i n n e r l i c h baun, mit Pfeilern und Statuen, größer!« (III, 290.)

Die Dinge sind enterbt und der Mensch vergißt seine Pflicht die Dinge zu sagen und er vergißt des Glückes, das sie dem Menschen geben.

»O was sind wir den Dingen für zehrende Lehrer,
weil ihnen ewige Kindheit glückt.

1) Die Schönheit der Dinge besteht in diesem Augenblick ihrer Reife, den Gott abwartet.« (Hamann).

2) Veronika Czapski-Erdmann, Die Auseinandersetzung des gotischen Weltgefühls mit dem antiken bei R. M. Rilke, Jena 1927, S. 12. Rilkes eigene deutende Aussagen zu den »Elegien« in einem Brief von 1925, abgedruckt in: Horen VI, 1930, S. 477 ff.: Verantwortung, den humanen und larischen Wert der Dinge zu erhalten.

Nähme sie einer ins innige Schlafen und schliefe
tief mit den Dingen —: o wie käme er leicht,
anders zum anderen Tag, aus der gemeinsamen Tiefe«. (III, 357.)

Die Menschen aber tun es nicht, und dann erhebt sich die Frage:

»... Sind wir vielleicht hier, um zu sagen: Haus,
Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, —
höchstens: Säule, Turm... aber zu sagen, versteht,
o zu sagen so, wie selber die Dinge niemals
innig meinten zu sein...

Hier ist des Säglichen Zeit, hier seine Heimat.
Sprich und bekenne. Mehr als je
fallen die Dinge dahin, die erlebbaren, denn,
was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild.«

Dem Engel zeige man nicht die unsägliche Welt, sondern das Einfache,

»das von Geschlecht zu Geschlechtern gestaltet,
als ein Unsriges lebt neben der Hand und im Blick.
Sag ihm die Dinge. Er wird staunender stehn; wie du standest
bei dem Seiler in Rom, oder beim Töpfer am Nil.
Zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann, wie schuldlos und unser,
wie selbst das klagende Leid rein zur Gestalt sich entschließt,
dient als ein Ding, oder stirbt in ein Ding —, und jenseits
selig der Geige entgeht. Und diese, von Hingang
lebenden Dinge verstehn, daß du sie rühmst; vergänglich,
traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu.
Wolle, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen verwandeln
in — o unendlich — in uns! Wer wir am Ende auch seien.« (III, 299, 300.)

In solcher Art wirklich zu werden an den Dingen und ihrer verwandeln-
den Erfassung, die Wirklichkeit in ihnen zu ergreifen, aber nicht jene
sichtbare Wirklichkeit, sondern eben jene andere, unsichtbare »nächst-
tiefere Wirklichkeit«, in die die sichtbare verwandelt werden muß — das
ist nun das letzte und höchste Streben des Dichters ¹⁾, es ist das leiden-
schaftlich drängende Flehen, der Herr möchte aus ihm und alledem ein
einzig Ding machen,

»aus nichts als mir und dem, was ich nicht kenn
das Ding zu machen, Herr Herr Herr, das Ding...«

Man sieht den metaphysischen Untergrund dieser Dingmystik, dieses
einzigartigen Dingmythos. Und so schließt sich hier der Ring von Ril-
kes Dingverkündigung, und der Kreis neigt sich zum Anfang zurück, fest
und einheitlich geschlossen und eine Weite einbegreifend. —

1) Dazu J. Schwarz, Die Wirklichkeit des Menschen in Rilkes letzten Dichtungen,
Kreatur II, 1927, S. 200—221. K. Grunewald, Rilkes Duineser Elegien, Zeitschrift f.
Deutschkunde 1929, S. 469—79. — Horen a. a. O. S. 477, 479.

Wie diese neue Dinggesinnung hinausgewirkt hat, darauf sei hier nicht eingegangen: man müßte Stadler nennen und Binding und von anderer Seite her Morgenstern; aber auch Frankreich — etwa an Proust wäre zu denken ¹⁾).

Rilke sucht an den Dingen ihr Wesenhaftes und Sacheigenes, ihren Inbegriff und das ist zugleich das, was über sie hinausweist, ihr Sinnbildhaftes. Das stellt ihn in die Richtung, die zum Expressionismus läuft, aber auch zum »magischen Realismus« mit seiner neuen sachlichen Haltung, mit seiner geisterfüllten beobachtenden Schärfe, die die Dinge gleichsam von innen, von hinten her sieht und sie in ihrer wirklich unheimlichen, eben magisch-transparenten Beziehung zum Menschen zeigt, die die Be-ding-ung des Menschen in einer geradezu beklemmenden und und darin doch zugleich sinnbildhaft sich ausweitenden Art verdeutlicht — man denke nur an das Werk Kafkas. Im Expressionismus sucht man nicht nur nach der brüderlichen Umfassung aller Dinge — wie Werfel —, nicht nur tritt auch hier das Ich hinter dem Wir, aber nicht hinter dem Er zurück wie im magischen Realismus ²⁾ (darin liegt wieder ein Unterschied), sondern auch der Expressionismus sucht den Inbegriff, der das Ungefähre tilgt, und er tut es wie jede wahre Kunst. Auch er will anders als ein leerer Naturalismus, der nur den nackten dürftigen Stoff bringt und die Dinge nur nennt und schildert, die Dinge in Verbindung mit dem Ewigen bringen, er will den Ausdruck des Wesentlichen ³⁾. Aber auch hier muß man den Unterschied bei aller Gemeinsamkeit beachten: im Drang nach dem symbolhaften Inbegriff geht in der sturmhaften Flut des Expressionismus der sacheigene Wert des Dinges selbst verloren; er überrumpelt die Dinge, wie es Dürer sagen würde, ihm fehlt die Demut trotz allem, das Wissen um das, was die Dinge fordern in ihrer Unschuld. Rilke besaß dies stiftersche Wissen. Bei ihm ruht die Deutung, ruht das Symbolische in der liebend umgreifenden, aber sich unterordnenden und sich hingebenden Dingerfühlung selbst schon immanent, es bedarf nicht der eigenen Aussprache: das Gedicht selbst sagt, nicht der Dichter. So zeigt er vielleicht tiefer als alle die Dinge, wie sie das Auge Gottes sieht, — hier fügt sich ein Wort Georges über Maximin dem sonst so Fremden —, er sieht sie in ihrer Klarheit und Wahrheit, denn er war ein Dichter und es war ihm um die Wahrheit zu tun. —

1) Vgl. E. R. Curtius, a. a. O. S. 30 ff., 63, 75. Ders. Die lit. Wegbereiter des neuen Frankreich, Potsdam 1919, S. 48 f., 185.

2) A. Döblin: »Das persönliche Ich ist nicht zu halten. Am persönlichen Ich haftet in jeder Hinsicht der Tod. Das Leben und die Wahrheit ist nur bei der Anonymität.« Aus: Das Ich über der Natur, Berlin 1928, S. 126.

3) Binding, Rufe und Reden a. a. O. 192; vgl. ebd. 183 f.

Rilke hat sich stets dankbar zu Jacobsen bekannt und in dessen Werken immer das für sein Schaffen zu erreichende Nächsthöhere verehrt. Er fand manches, was ihn tief berührt haben muß, was ihm verwandte eigene Klänge im Inneren zum Ertönen und Schwingen brachte. Frau Marie Grubbe sagt am Ende ihres seltsam gebogenen Lebens: »Ich glaube, jeder Mensch lebet sein eigenes Leben und stirbt seinen eigenen Tod, das glaube ich.« Aber es heißt dort auch einmal: »Jedes Ding, tot wie lebendig, hat sein Mirakulum in sich, es kommt nur darauf an, daß man Geduld hat, zu suchen und offne Augen zu finden, — ach, in alten Tagen, als noch nicht so lange Zeit verflossen war, seit Gott der Herr seine Hände von der Erde genommen hatte, da war jedes Ding so angefüllet von Gottes Kraft, daß Heilung und alles Gute, ewig wie zeitlich, aus ihm entsprang; jedoch jetzt, wo das Erdreich nicht mehr fein noch neu ist und entheiligt von den Sünden mannigfaltiger Geschlechter, jetzt machen sie sich nur bei besonderen Gelegenheiten bemerkbar, zu gewissen Stunden und an gewissen Stätten . . .¹⁾« Hier ist alles angedeutet, die Dämmerung der Dinge in einer dingfremden Zeit und die Unschuld und Gnade der Dinge, ihr Geheimnis, auf das man lauschen muß, um es zu erraten. Rilkes Dichtung erscheint wie die Erfüllung dieser Sätze.

1) Werke, Inselverlag, S. 15 f., 309.

MAX WEBERS ETHISCHER KRITIZISMUS UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK.

VON

ERIK WOLF (FREIBURG I. BR).

Menschen und ihre Gedanken haben eine besondere geschichtliche Zeit, unabhängig vom natürlichen Zeitablauf haben sie ihre *Stunde*. Nie sind sie bloßer Ausdruck subjektiver individueller Seinsstruktur und Seelennot (Angst im Sinne *Kierkegaards*), sondern immer Ausdruck einer Zeitlage historischer Art, einer objektiven personalen Seinsstruktur. Innerhalb des Strukturganzen der historischen »Welt« gibt es Menschen, die sich als schöpferische Gestalter einer geistesgeschichtlichen Epoche und damit als Zeitiger einer *Weltstunde* erweisen. *Max Weber* ist einer der wenigen Denker unserer Zeit, die Weltstunde hatten und deshalb noch heute und auf weithin »Zeitgenossen« sind.

Diese Deutung läßt sich nicht durch einen beliebigen Griff in sein weitverzweigtes Werk rechtfertigen. Zum größeren Teile ist es un»ursprünglich«, also nicht »seiner Zeit gemäß«, sondern vergangenheitsträchtig und -pflichtig. Insofern ist *Weber* heute schon selbst »historisch« geworden und läßt sich einordnen: in einen Systemzusammenhang der »Wissenschaft«, in eine abgelaufene und gedeutete Kulturbewegung des »Lebens«. In diesem Sinn ist heute theoriegeschichtlich etwa Folgendes von ihm auszusagen ¹⁾: seine intellektuelle Kraft und sein historischer Sinn fanden den Ansatzpunkt der wissenschaftlichen Arbeit in der Geschichtsphilosophie *Heinrich Rickerts*; seine Ergriffenheit von den sozialen Tatsachen und sein sittliches Pathos verbanden ihn mit der »idealistischen« Soziologie *Simmels*; sein pädagogischer Impuls trieb ihn zur Erörterung von Methodenfragen und vitale Unterströmungen seiner mäch-

1) Über seine wissenschaftliche und menschliche Position, vgl. *P. Honigsheim*, *Max Weber als Soziologe* (Kölner Vierteljh. z. Soz. I, 1, S. 33 ff.) und *Marianne Weber*, *Max Weber. Ein Lebensbild*, 1926, insbes. S. 318 ff. und 671 ff.

tigen Person machten ihn zum Politiker, Publizisten und Diskussionsredner. Unter den sozialökonomischen Fachforschern, die es nach philosophischer Sinngebung ihrer Arbeit mit dem Willen verlangte, diese Leistung auch selber zu erbringen, war er einer der ersten systematischen Methodologen. Die Geschichte der Wissenschaft »Soziologie« kennt ihn als Vertreter jener Entwicklung der deutschen sog. formalen Soziologie, die im Gegensatz zum »materialen« Marxismus und der »westlichen« Soziopsychologie ein historisch-philosophisches, »kategoriales« Sinnverständnis der sozialen Erscheinungen anstrebte. Als politischen Typus wird man ihn einen volksstaatlich eingestellten Liberalisten und »guten Europäer« nennen dürfen. All dies aber ist das »andere«, heute historisch festgelegte und theoretisch erledigte, demgegenüber e i n e s wichtig ist.

Dies eine ist die Tatsache, daß W e b e r s gesamtgeistige Person durch ethische Haltung und philosophische Einstellung (über seine schulmäßige Bindung an den südwestdeutschen Neukantianismus weit hinaus) einer kritischen Zeitlage des wissenschaftlichen Denkens Ausdruck verliehen hat, in der wir heute stehen. Diese Lage ist gekennzeichnet durch den ernstgenommenen Zweifel am Beruf der Wissenschaft zur Wertsetzung. Es geht dabei um das Innehalten mit der freien »schöpferischen« Spekulation, um kritische Besinnung auf die Möglichkeiten des wissenschaftlichen Arbeitens und kritische Rückschau auf seine Leistungen in der Geschichte. Mit dieser, auf den ersten Blick »relativistisch« erscheinenden Haltung stand W e b e r von Anbeginn innerlich als Soziologe jenseits des Positivismus und als Philosoph jenseits des Idealismus. Insofern darf er als Typus für die Krisis der Geisteswissenschaft gelten, die um die Jahrhundertwende eingesetzt hatte — entstanden aus der unbefriedigenden Reflexion über die vom deutschen Idealismus geprägte Kultur des 19. Jahrhunderts. Diese Kultur war ja längst in Wissen, d. h. in Kulturlehre und -philosophie umgewandelt, während ringsum das kulturelle Geschehen auf den Gebieten des Staates, der Kirche, der Schule, der Kunst ein unsystematisches Eigenleben entfaltete und die technische Zivilisation in Gemeinschaft mit der kapitalistischen Wirtschafts- und Rechtsordnung zur beherrschenden Lebensmacht erwuchs. Das zur Reflexion gewordene Leben der idealistischen Kultur des 19. Jahrhunderts hatte nur noch die eine geistige Möglichkeit, sich in seinen eigenen Voraussetzungen und in seinem eigenen Strukturwandel zu erkennen und zu werten.

In diese Lage hineingeboren, mußte rein herkunftsmäßig das Wertproblem für M a x W e b e r bedeutsam werden. Zunächst als Erkenntnisproblem. Gibt es Wertwissenschaften? Wie grenzen sie sich von den Erfahrungsdisziplinen ab? Diese Fragen hatte H e i n r i c h R i c k e r t

aufgeworfen und in seinen methodologischen Werken zu beantworten versucht. Seinen bekannten und rasch Anerkennung findenden Ergebnissen schloß Weber sich zunächst an. Bald aber griff Rickert über den Bereich erkenntnistheoretischer Fragen hinaus ins Gebiet des Metaphysischen. Nach welchem Maßstab sollte gewertet werden? Oder sollte es mehrere geben? Der Beantwortung dieser Fragen galt Rickerts Bemühung um systematische Philosophie der Kultur. Von diesem Zentrum des Denkens aus bejahte er ein Recht zur Wertsetzung seitens der Wissenschaft. Es fließt nach ihm aus dem objektiven Sinn der Kultur. Zwar wurde es nur im Sinne der kantischen Fragestellung als eine theoretische Möglichkeit untersucht und bejaht. Aber Weber ging diesen Weg nicht mehr mit. Der theoretischen Möglichkeit gegenüber hat er die eminent praktische Frage nach dem ethischen Recht auf Wertsetzung durch eine solche wissenschaftliche Begründungsarbeit der Kultur gestellt. Mit ihrer entschiedenen Verneinung hat er sich von seinem Lehrer Rickert philosophisch selbständig gemacht. Von dieser Position aus wurde er selbst zum Wissenschaftslehrer, denn die Frage nach der ethischen Zuständigkeit der Wissenschaft schnitt ihr metaphysisches Grundproblem an. Mit der Einsicht in die metaphysische Unzulänglichkeit der Wissenschaft war der Grund für die dualistische Haltung gelegt, die Weber zeitlebens beibehalten hat: die Felder des Wissens und des Glaubens reinlich zu scheiden. Der Weg zu philosophischer Bearbeitung des Wertproblems war damit preisgegeben; Weber trat in den Bezirk der Empirie zurück.

Von hier aus versuchte er seine These von der Relativität der wissenschaftlichen Werterkenntnis zu begründen. Dazu diente ihm die Soziologie. Die von ihr gelieferte Erkenntnis, daß geistige Verhaltensweisen (wozu auch die intentionalen Strebungen und rationalen Methoden der »Wissenschaft« gehören) bedingt sind durch historisch-soziale Lage, d. h. durch eine einmalig-besondere Beschaffenheit der Beziehung des Menschen zu seinem Erkenntnisgegenstand, teilte er mit Simmel, Troeltsch, Dilthey und ihren Schülern. Auch jene weitere Einsicht, daß wissenschaftliche »Fragen« bloß durch »Umkonstellation«¹⁾ ewiger immanenter Probleme des Geistes zu einem ge-

1) Der Begriff der Problemkonstellation ist zuerst von Karl Mannheim (Archiv f. Sozialwissensch. u. Sozialpolitik LIII, S. 577 ff. herausgearbeitet worden. »Die Problematik der Konstellation erwächst aus unerer Überzeugung, daß der jeweilige Stand der Probleme in den verschiedenen Arbeiten, aber auch die Konstellation der außertheoretischen Faktoren den möglichen nächsten Schritt im Erkennen mitbestimmt und dadurch zugleich ein Huspizium für die Lösbarkeit gewisser Fragen enthält« (a. a. O. S. 578).

wissen Zeitpunkt »neu« erscheinen und ihre Beantwortung deshalb nur eine Neuorientierung, nie eine Neuschöpfung der Werte bedingt — auch diese »wissenssoziologische« Einstellung teilte er mit manchem Zeitgenossen. Seine soziologische Einstellung hat theoretisch-systematisch kein besonderes Schicksal und steht insofern immer noch im Traditionszusammenhang der südwestdeutschen Philosophie. Bis zu diesem Punkte der Erkenntnis ist es in bezug auf R i c k e r t immer noch ein »verwandtschaftlicher Streit«¹⁾, der zwischen den beiden geistigen Potenzen zum Austrag kommt.

Der tiefe und unheilbare Bruch, den W e b e r mit der geistigen Vorwelt und Umwelt vollzogen hat, liegt nicht in seiner Wendung von der Nationalökonomie und Philosophie zur Soziologie schlechthin. Er liegt darin, daß er die »soziologische Einstellung«, die ihm gegen die unzuständigen Ansprüche der Philosophie helfen sollte, selber e t h i s c h und damit metaphysisch gewendet hat. Diesem Zirkel der Bekämpfung der Metaphysik mit der Metaphysik selbst hat nun aber W e b e r dadurch zu entgehen versucht, daß er auf »materiale Wertethik« verzichtete und statt dessen einer k r i t i s c h - ethischen Haltung Ausdruck gab. Insoweit erscheint er als ein Vorläufer der gegenwärtig entbrannten wissenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen Ethik und Metaphysik, Glauben und Wissen, historischer und kritischer Vernunft. In diesem Sinn wird er heute von der kritischen Ethik in Anspruch genommen²⁾. Es fragt sich, ob zu Recht. Der Beantwortung dieser Frage sollen im wesentlichen unsere Ausführungen dienen.

I.

Zuzugeben ist, daß M a x W e b e r die von ihm aufgewiesene Problemlage als ethische Verlegenheit erfuhr. Kennzeichnend für den Ernst seiner ethischen Fragestellung ist, daß er sie nicht mehr reflektierend untersuchte, sondern als permanente Willensgesinnung erlebte. Dieser letzte Ernst verschloß ihm den Ausweg, den seine Zeitgenossen, soweit sie die Kriseneinsicht mit ihm teilten, gegangen sind: durch ein dialektisches System oder durch ein dogmatisches sacrificio dell' intelletto den Zweifel zu bannen. Derartiges Verfahren kennzeichnete er ausdrücklich als »Flucht«. In dieser Haltung erst war nun eine wirkliche und echte

1) Nach einem Wort von G e r h a r t H u s s e r l, in seiner Kritik von A. R oß', Theorie der Rechtsquellen (Jur. Wochenschr. 59, S. 2203 f.).

2) Vgl. E b e r h a r d G r i s e b a c h, Gegenwart. Eine kritische Ethik. Halle 1929. Dieses Werk sei für die folgenden Ausführungen, soweit sie den Gedanken einer kritischen Ethik berühren, ein für allemal zitiert.

Problematisierung der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Menschen zum Durchbruch gekommen — denn eine Lösung dieser Problematik mit wissenschaftlichen Mitteln wurde als unzuständig zurückgewiesen.

Diese Position war für Weber keine frei gewählte, wie man sich »Götter« erwählen kann, denen man dient. Sie war ihm zugefallen als Erfahrung der erreichten Grenze der Erkenntnis. Diese Grenzeinsicht ließ ihn alle metaphysischen Bemühungen der Wissenschaft als unberechtigt abweisen. Sie erschienen ihm ungerechtfertigt vor der Geschichte, nicht als dem gedeuteten Bild eines Vergangenen, sondern als dem abgründigen Widerspruch eines Gegenwärtigen. Die Möglichkeit einer Rechtfertigung der Metaphysik im Rahmen eines philosophischen Systems ließ er theoretisch zu, war aber zutiefst von ihrer Unzulänglichkeit, ja Unmöglichkeit im sittlichen Sinne durchdrungen. So wuchs sich die ethische Umbiegung des Zweifels an der schöpferischen Funktion der Wissenschaft bei ihm aus zu einer völlig andersartigen Willenshaltung des Denkers: zu einer harten Toleranz. Jedem das Seine, aber keinem im Seinen das Ganze, wurde die Maxime der Zuteilung wissenschaftlicher Aufgaben.

Von dieser Warte aus forderte er von der zeitgenössischen Forschung Verzicht auf Spekulation; statt ihrer verlangte er Rückschau in die Geschichte mit dem Ziel, die Zeitbedingtheit und Zeitwirkung aller absolut »gemeinten« Systeme, Prinzipien, Werte und Götter aufzuzeigen. Es sollte das Verständnis der kausalen Fäden errungen werden, aus denen der vor dem Beschauer ausgebreitete Teppich des vergangenen Lebens gewoben ist. Analytische Arbeit, ohne Voraussetzung oder Zielsetzung eines Gesamtsinnes. Diagnose, nicht Therapie! Hier war in der Tat das metaphysische Bedürfnis mit einer Radikalität unterdrückt, die erstaunen läßt. Auf die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Weltganzen, nach dem transhistorischen absoluten Grunde des Geschehens war verzichtet worden. Scheinbar durchwaltet von nun an das Werk Max Webers ein rigoroser ethischer Kritizismus — und dennoch blieb hier trotz aller Nüchternheit der kritischen Einstellung ein Metaphysisches wirksam.

Wenn auch immer wieder »das Leben« mit seiner Praxis, seinem Dämon, seinen Wallungen und Ballungen »der Theorie« mit ihrer berechenbaren Techné, ihren Systemen und Kategorien entgegengesetzt wird; immer wieder die Welt des Glaubens von der des Intellekts abgetrennt wird; die wertfreie Geschichtsdeutung als völlig unverbindlich und belanglos für das vom Haß der Parteien, vom Kampf der Götter tobende Gegenwartsleben bezeichnet wird und die ganze »Wissenschaft« zum

»Apparat« herabsinkt — ein Metaphysisches bleibt: der Glaube an die Schicksalhaftigkeit, an das Verhängnis, das den Wissenschaftler in der rätselvollen Lage des »Heute« zu dieser Einsicht zwingt und damit seine Arbeit selbst in das pathetische Licht des Schicksals- oder Kulturvollzugs rückt. Die historische Gegebenheit der Sozialwirklichkeit, diese Annahme real-verpflichtender historischer Gegebenheiten (»Forderung des Tages«) für den Forscher, bedeutet für M a x W e b e r nicht nur ein begrenzendes Wissen um eine vernunftjenseitige Wirklichkeit des Kulturgemeinschaftslebens, sondern Einbeziehung seiner persönlichen Grund»einstellung« zum »Leben« in das »Wissen«. Diese aber ruhte, wie alle Lebensentscheidungen, nicht auf Erkenntnis, sondern im Glauben: im Glauben an die Determiniertheit der ethischen Existenz durch wissenschaftliche Einsichten.

Die Pathetik, mit der W e b e r diese Verzichtshaltung ausbaute und als Forderung an das wissenschaftliche Leben stellte, verrät deutlich das auch hier zugrunde liegende metaphysische Heilsbedürfnis. Es war mehr, als eine bloße historisch-soziologische Positionsfeststellung, wenn er diese Haltung als die einzig m ö g l i c h e im Heute bezeichnete. Es war auch nicht die »Möglichkeit« einer »gedachten« Existenz im Sinne der erkenntnistheoretischen Struktur eben dieses Denkens damit gemeint. Diese Haltung sollte vielmehr die Realität des wissenschaftlichen Arbeitens im e t h i s c h e n Bezirk begründen — von der objektiven Rechtfertigung der Wissenschaft in einem System der Kulturwerte, wie R i c k e r t sie angestrebt hatte, wurde hier der Schritt getan zu einer subjektiven Rechtfertigung des Wissenschaftlers vor der Wirklichkeit der sittlichen Existenz.

Wie hat dieser eigentümliche metaphysische Kritizismus, diese paradoxe Position des seiner selbst gewissen Zweifels sich in wissenschaftlicher Arbeit äußern müssen? Zunächst in methodischer Ortsbesinnung, in Rückschau und Umschau, in den Anfängen einer Wissens- und Glaubenssoziologie. Eine umfassend angelegte Rückschau in die Geschichte, wie sie nur von so hoher Warte aus möglich geworden war, sollte die Determiniertheit aller Prinzipien, Werte oder »Götter« der Erkenntnis nachweisen. Unter Verzicht auf Deutung eines immanenten oder transzendenten Lebensinnes der Geschichte, sollte das ganze Gewebe der menschlichen Geistesbemühung nach Dimensionen geschaut und geordnet werden. Diese topographische Leistung hat M a x W e b e r nur fragmentarisch zu erbringen vermocht ¹⁾, aber aus dem Torso ist der Wille des Bildners deutlich erkennbar. In ähnlicher Weise jedoch, wie K a n t s

1) Wirtschaft und Gesellschaft, 1922.

erfahrungskritische Arbeit am Ende umschlug in Ontologie und Metaphysik; wie K a n t die Trennung der theoretisch-systematischen von der praktisch-ethischen Sphäre nicht »durchhielt«, sondern in einer letzten Synthesis ¹⁾ wieder aufzuheben versuchte und so den von seiner ganzen Generation erlebten und erlittenen Freiheitsgedanken der Aufklärung zum weltbildenden Prinzip, in den überrationalen Schimmer metaphysischer Apriorität erhob — ähnlich schlug M a x W e b e r s historisch-kritische Arbeit am Ende in ihr Gegenteil: metaphysische Sinngebung, um. Zwar mit der Forderung der »Wertfreiheit der Wissenschaft« waren die Welten des Glaubens und des Wissens, des Systematischen und des Praktischen, geschieden. Aber immer wieder versuchte W e b e r in der Synthesis des Schicksalsbegriffes sie wieder zu vereinigen und mit dem überrationalen Lebensfeuer gottgewollter Existenzialität zu neuer Leuchtkraft zu bringen. Immer wieder bricht es durch im Werk M a x W e b e r s, daß die kritisch verzichtende Haltung zu der metaphysischen Jagd nach dem neuen oder dem alten Gott keine freigewählte ist, sondern eine luziferisch-schicksalhafte, eine prädestinierte Revolution gegen das Regiment der systematisch-theologisch begründeten christlichen Kultur. Und wenn er dem persönlichen Dämon oder den prometheischen Titanen der Politik, der Wirtschaft, des »Betriebs« schlechthin den Gott der Liebe und Harmonie als unversöhnlichen Gegner entgegenstellt, so tat er dies nur um jenes tiefgefühlten metaphysischen Gegensatzes willen, der zum Gott den Teufel verlangt, der aber Gott und Teufel in der Einheit der »göttlichen Weltordnung« (bei W e b e r = schicksalhafte Geschichte) wieder synthetisch auflöst und damit zum letzten Grunde, zu materialen Aprioritäten vorstößt. Es ist ein eigenes Schauspiel zu beobachten, wie W e b e r, der prometheische Mensch, gegen den messianischen Menschen S i m m e l und den agnostischen Menschen T r o e l t s c h ankämpft; wie er die Welt, s e i n e Welt götterlos erschaffen will, aber eben durch dieses Erschaffen-wollen, durch seinen metaphysischen Historismus den Gegnern zutiefst verwandt bleibt. So muß gesagt werden: die Wertfreiheitsforderung und kritische Leidenschaft W e b e r s bleibt Methode, sie ist nicht motus animi seiner Person gewesen. Er war ein Kritiker aus theoretischer Besinnung, nicht aus ethischer Leidenschaft — auch wenn er als solcher in der Tat die Grenzen der Erkenntnis in ähnlicher Geisteslage wie K a n t neu erfahren und aufgewiesen hat. Er kennzeichnet uns somit eine Position, die, historisch gesehen, vorläufig verwirklicht werden mußte, um diejenige zu ermöglichen, die wir heute innehaben.

1) Als solche muß die Kritik der Urteilskraft verstanden werden; vgl. H e i d e g g e r, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

An dieser eindeutigen wissenschaftlichen Grundhaltung gemessen, erscheint seine wissenschaftsgeschichtliche Wirkung janushaft: Gläubige und Schwärmer hat er ebenso befreit, wie Wissende und Nüchterne zu sich selbst gebracht. Wenn jemand sich den letzteren zugesellte, so sah er darin keinen Vorzug oder Nachteil, keine »absolutere Wahrheit« der Existenz, sondern das Geschick seines persönlichen Geistes. Dieses Geschick des persönlichen Geistes in Erkenntnis der Grenzen seiner Erkenntniskraft zu *l i e b e n* war die einzige allgemeingültige ethische Forderung, die aus der metaphysischen Wendung seiner Kritik hervorging. Ein regulatives, nötigenfalls destruktives Prinzip des wissenschaftlichen Denkens! Der *amor fati*, mit dem *Weber* selbst den Kulturvollzug, die Einstellung in die Geschichte mitmachte, war eine höchst irrationale, eine transwissenschaftlich-erotische Angelegenheit. An diesem Punkt stoßen wir auf *Webers* Verwandtschaft mit *Jaspers* und dem Kreis der »Blätter für die Kunst«. Zugleich handelt es sich um den Gegensatz Heidentum-Christentum. Eros, nicht Agape, fordert: sich »in den Kreis zu bannen, den Liebe schließt«. Keine Zwecksetzungen mehr, aber Erfüllung des »Gesetzes« wurde ethische Maxime des Wissenschaftlers. Was unter diesem »Gesetz« zu verstehen ist, haben wir dargelegt, nämlich historisches »Schicksal«.

Von hier aus ergab sich für *Weber* die neue Methode der Wissenschaft. Er nannte sie eine »soziologische« in dem Sinne, daß sie die Methoden der Forschung und die Situation des Forschenden selbst in seiner gegenstandsbestimmenden Methodenwahl, zurückführt auf Prinzipien, die allesamt *historisiert* werden müssen. Damit ist aber schon angedeutet, daß »soziologisch« arbeiten bei *Weber* nicht heißt: innerhalb der »Welt« gesellschaftlicher Phänomene Tatsachen sammeln oder deuten. Es ist damit vielmehr eine neuartige *Geisteshaltung* gemeint, die das Wort »philosophisch« um deswillen nicht mehr zu ertragen scheint, weil sie *alle* Systeme gleicherweise, die monistischen wie die dualistischen und dialektischen relativiert und selbst auf Systematik Verzicht leistet. Diese radikale Historisierung der Wissenschaft und ihre Ablösung vom »Leben« hatte zur Folge, daß *Weber* jede Richtung wissenschaftlicher Arbeit auf ein »Ideal« ablehnte; das Tun des Wissenschaftlers (»Fachmenschen«) ist für ihn nurmehr Vollzug der Selbstbewegung eines *globus intellectualis*. Wissenschaft erscheint als Schau der um mannigfaltige Wertzentren geordneten Bezirke der Einzelforschung und der philosophischen Sinndeutung; ihre Aufgabe wird Typologie der Wissensformen und der Wissensimpulse. All dieses Einzelwissen ordnet sich nach immanenten erkenntnistheoretischen Prinzipien zu einem selbwüchsigen Kosmos, dessen

Lebensfremdheit und teleologische Beziehungslosigkeit zur Praxis des Daseins zugegeben wird. Diese Beziehungslosigkeit ist es, die nun zur ethischen Forderung an den Wissenschaftler wird, und zwar in zwiefacher Richtung. Kritisch verlangt sie: Verzicht auf Wertsetzung, Sinngebung und Lebensleitung; metaphysisch verlangt sie: Einsicht in das Hineingeborensein des geistigen Menschen in diesen Kosmos, Verständnis seines Mitvollzugs als eines dämonischen Schicksals des Einzelnen, liebende Einfügung in die Fortbewegung dieses überindividuellen Ganzen. Unter diesem Gesichtswinkel erscheint die Forderung nach Wertfreiheit der Wissenschaft psychologisch mit einer starken »Lustprämie« verknüpft — denn Wertfreiheit des Denkens bedeutet ja nicht Unbeteiligtheit, Entferntsein, sondern gibt dem Denken heute das tragende Kollektivgefühl tiefster Versenkung in das Zeitschicksal des »technischen Wissenschaftsbetriebs«. Von diesem psychischen Sachverhalt läßt sich auch in Umkehrung eines Wortes von Nietzsche sagen, daß in der unablässigen Züchtigung des metaphysischen »Gottes« der Wissenschaft die tiefe Liebe Webers zu diesem, auch seinem Gott schmerzlich offenbar wurde.

Dieser »soziologische« Begriff der Wissenschaft mit seinen geistig-sittlichen Voraussetzungen bedeutete einen kritischen Bruch mit der Vergangenheit. Er stellte die Transzendenz des Wissens in Frage, verwurzelte die Erkenntnis innerhalb der Grenzen des irdischen Geschehens und verwies ihr die Anmaßung, Ideale zu setzen und von Realitäten auszusagen. Die Frage nach dem »Wert« der Wissenschaft konnte von nun an nicht mehr im Rahmen eines vorbedachten Systems beliebig gestellt und mit berechenbarer Antwort abgespeist werden. Vielmehr wurde mit der Preisgabe der Beziehung zum Absoluten die Wissenschaft wieder eine durchaus fragwürdige Angelegenheit des Lebens. Zugleich aber setzte eine ganz neuartige »Objektivität« des wissenschaftlichen Arbeitens ein. Denn jegliche Methode hatte jetzt ein begründetes Recht auf freie Konkurrenz mit anderen; die stillschweigenden Voraussetzungen des humanistisch-neuzeitlichen Wissenschaftsbetriebes waren in Frage gestellt und damit dem Einstrom freier Forschung in das Feld der akademischen Existenz in breiter, gefährdender Front Bahn gebrochen.

So stark ursprünglich Webers Auffassung der Soziologie als einer Wissenschaftslehre, die aus einer bestimmten Lebenshaltung erwächst, ihn mit dem Heidelberger Freundeskreis verband; so stark trennte ihn andererseits diese Objektivität der Urteilsenthaltung und Erfahrungsbereitschaft von den Zeitgenossen. Die tiefe, glück- und ruhelose Bindung an die zeitgenössische Forschung, die ihn trotzdem beherrscht hat, wuchs aus der gekennzeichneten metaphysischen Umdeutung seiner Wissen-

schaftslehre hervor. In Webers wissenschaftlicher Persönlichkeit ist demnach eine Spaltung unverkennbar. Nicht nur die Gebrochenheit der Einsichten erfüllte ihn, sondern auch eine Gebrochenheit der Gesinnung. Er besaß die volle Objektivität allen wissenschaftlichen Methoden seiner Zeit gegenüber, er beherrschte sie in voller Geistesfreiheit; aller Wertbezogenheiten seines Zeitalters auf Kultur und Religion und Staat war er sich bewußt — er hätte nach seinen Gaben so gut ein Reformator der Wissenschaft wie ein Revolutionär des Lebens werden können. Daß er beides nicht geworden ist, liegt an eben dieser metaphysischen Deutung seines Wissenschaftlerlebens: sah er doch dieses Leben schon zur Zeit seines realen Ablaufs historisch eingedeutet! Die echte Gebrochenheit, die Weber mit Troeltsch und Jaspers innerlichst verband, resultierte nicht aus seinem Wissenschaftsbegriff. Theoretisch hatte ihn sein diagnostischer Scharfsinn über die Grenzen seiner menschlichen Natur hinausgeführt. Die Wertfreiheitslehre mit allen ihren Konsequenzen blieb eine Sehnsucht, aber war keine Errungenschaft dieses Forschers; sie war eine nicht ohne Krampf und Selbstbewachung immer wieder neu sich selbst aussprechende intellektuelle Methode, aber keine urwüchsige Äußerung von Webers aus dem Nicht-von-dieser-Welt-sein geborener Männlichkeit. Sie war ihm im innersten Kern wesensfremd: erstritten, nicht beschert; sie stammte aus seiner Not und nicht aus seiner Fülle. Die volle Durchführung der Scheidung von Glauben und Wissen in Webers Soziologie würde eine Überwindung der Gebrochenheit bedeuten haben: der sein-selbst-gewisse Zweifel ist eine Position, keine Negation. Aber der niemals ganz unterdrückbare Rest metaphysischer Welt- und Wissenschaftsbegründungshoffnung gibt seiner Gebrochenheit das negative Vorzeichen, das ihn mit seiner Generation verbindet und von der heutigen, von der unsrigen trennt. Zuviel Resignation lag in seiner Kritik, es war letzthin die Kritik des Romantikers.

Der metaphysische Historismus war es auch, der Weber daran gehindert hat, das ahistorisch-eruptive, protestantische seines eigenen Auftretens in der Wissenschaft zu erkennen und daraus die letzten kritischen Konsequenzen zu ziehen. Denn die unleugbare Tatsache, daß er den Strom der geistigen Fortbewegung des 19. Jahrhunderts gesehen hat, daß er am Ufer dieses durch ihn sichtbar und richtbar gewordenen Strömens stand, beweist, daß er ein Positives an Standort innehatte, von dem er allerdings nur dadurch Kunde gab, daß er die allgemeine Lage außer ihm mit schärfster Klarheit diagnostizierte. Die neuen zukunftsweisenden Arbeitsmöglichkeiten, die von dieser Einsicht aus erschlossen waren, auszunützen, hinderte ihn sein historisches Schick-

salsbewußtsein, das ihn zwang, die für den Wissenschaftsbetrieb erkannten Bedingungen als für sich selbst verbindlich anzuerkennen.

II.

Von dieser Einsicht in die ethisch-metaphysische Denkstruktur Webers aus läßt sich nunmehr deutlicher bestimmen, welche Rolle Webers eigentümliche wissenschaftliche Denklage bei seiner destruktiven diagnostischen Leistung im Bezirk der Kulturphilosophie gespielt hat. Es kann nicht daran gezweifelt werden, daß zum geistigen Rüstzeug dieser ungeheuren analytischen Arbeit jene wissenschaftliche Methode diente, die Weber selbst als »soziologische« bezeichnet hat. Was ist nun zu Webers Anfangszeit Soziologie eigentlich gewesen? Wir sahen schon, wie sie für ihn sich auswuchs zur Wissenschaftslehre. Aber worum ging es im ganzen? Es handelte sich da um ein eigenartiges geistiges »Eingestelltsein«, das im Lauf der Entwicklung der deutschen Soziologie zuerst in Toennies zum Ausdruck gelangt ist und sich von dem empirischen Tatsachensammeln der westlichen Soziologie, von der geschichtsphilosophischen Soziologie Barths und der Marxisten, von der phänomenologischen Behaviour- und Beziehungslehre der Amerikaner deutlich unterscheidet. Dieses soziologische Eingestelltsein war ein reaktives, nicht aus Wissenschaftsproblemen, sondern aus Lebensnot erwachsenes geistiges Bemühen, die Lebensnot zu bändigen. Diese Lebensnot bestand in dem Erlebnis geistiger Sachverhalte, die erst in jüngster Zeit als solche wahrnehmbar geworden waren. Jene merkwürdigen geistigen Sachverhalte indizierten eine soziale Realität, eine neue Welt geistigen Lebens, die nicht nur in Kunst und Politik, in Gesellschafts- und Daseinsformen ihren Ausdruck findet, sondern auch in einem neuen Forschen und Denken, das andere Objekte und Methoden der Erkenntnis erzeugt. Dies langsam werdende neue Denken äußerte sich zuerst in der »soziologischen Einstellung«. Sie findet ein Analogon etwa in der »rationalistischen Einstellung« des 16. Jahrhunderts, die auch nicht nur eine Angelegenheit der Wissenschaft (Rationalismus contra Scholastik) war, sondern der Aufbruch einer anderen Lebenshaltung, die dann in der Reformation ihren geschichtlichen Ausdruck fand.

Soziologisches Eingestelltsein ist also jeweils einer Zeitwende eigen, es sieht nach vorwärts wie nach rückwärts. Nach rückwärts wird mit abendlicher Klarheit über die bisher verwendeten Methoden systematische Rechenschaft abgelegt, nach vorwärts sucht man, aufgeschreckt durch den Anruf unbekannter geistiger Widersprüche, nach neuen Systemen oder

nach kritischer Beschränkung der Wissenschaft. Diese beiden Haltungen ruhen auf dem Grundgefühl des Zweifels an den von der Erkenntnis vermittelten Werten. Aus dem unheimlichen Empfinden wertunbezogener Gegenwart heraus ergibt sich Verständnis und Duldung aller Werte der Vergangenheit, Ablehnung und Abbau aller Wertangebote der Gegenwart. Solches Eingestelltsein führt zu einer Verfeinerung und Verästelung der Forschungswege, die der Hellhörigkeit und dem gespannten geistigen Nahrungsbedürfnis solcher Wendezeit Genüge tut. Kennzeichnende Vertreter solcher Haltung innerhalb der deutschen Geisteswissenschaft sind uns die schon genannten *Dilthey*, *Troeltsch* und *Simmel*; auch *Rickert*, *Lask* und *Jaspers* gehören in diesen Zusammenhang. Was alle diese Denker verbindet, ist in der Tat die »soziologische« Einstellung, die *Problematik*, die sich im Zerfall von Wissenschafts- und Lebenseinheit äußert. In ihr stand auch *Weber*. Wie ist im einzelnen sein soziologisches Denken zum kritischen Denken, seine Soziologie zur Ethik geworden?

Ausgegangen ist er dabei von fachgebundener Einzelforschung. Als Nationalökonom fand er reichen Stoff in den geschichtlichen Erscheinungsformen der Wirtschaft. Aus der Einsicht in die Zusammenhänge dieses Stoffes mit den Grundlagen und Bewegungen der jeweiligen zeitgenössischen Kultur erwuchs zunächst auf theoretischem Boden die soziologische Fragestellung: was ist und wie begründet sich die soziale Wirklichkeit der Gemeinschaft? — jene Fragestellung, die er aber nur gewinnen konnte, weil zugleich der Lebensvorgang der individualisierten, technisierten modernen Welt sie als eine Verlegenheit des eigenen Daseins dringlich werden ließ. Er versuchte nun die Frage historisch mittels der von *Dilthey* erlernten Methode des deutenden Verstehens zu beantworten. Dazu diente ihm in erster Linie die Kategorie des »sozialen Handelns«. Sie wird zum Zentralbegriff seiner Soziologie.

Dieses soziale Handeln definierte er als ein gemeinverständliches und spezifisches Sichverhalten von Menschen zu Objekten — zur »Umwelt«. Es ist aber dieses Handeln eben dadurch spezifiziert, daß es auf das Verhalten anderer Menschen bezogen und an ihm orientiert ist. Allein dadurch wird Handeln »verständlich«. Vorgänge, welche nicht einen auf das Handeln anderer bezogenen Sinn aufweisen, stehen immer nur im Verhältnis der Bedingung oder der Folge zum sozialen Handeln, sind aber keineswegs von ihm unabhängig. Menschentum ist also stets soziales Handeln, alle Probleme der Existenz sind Gemeinschaftsprobleme. Nun kann aber der »gemeinte« Sinn dieses Handelns nach *Weber* nur verstanden werden, soweit dieses Handeln ein der Vergangenheit ange-

hörendes, historisch objektiv gewordenes ist. Gegenwartshandeln ist der wissenschaftlichen Erforschung unzugänglich; es ist zuständig, nicht gegenständlich. Jegliche immanente Geschichtsdeutung bleibt demnach unverbindlich für die Gegenwart, ist ein technisches Hilfsmittel der Erinnerung, aber untauglich für die Bewältigung der Daseinsschwierigkeiten.

Max Webers soziologisches Erkenntnismaterial stammt also ohne Ausnahme aus der Welt des abgelaufenen Geschehens, der »Kultur«. Das war von allergrößter Bedeutung für seine Wissenschaftslehre: es sicherte ihn vor jedem philosophischen Übergriff, vor jeder Abweisung des in der täglichen Erfahrung sich aufdrängenden Lebens. Mochte er nun die Ursachen einer abgestorbenen Wirtschafts- und Gesellschaftsform in einer ebenso abgestorbenen geistigen Bewegung finden ¹⁾, mochte er die Wechselwirkung solcher Formen unter sich beobachten und »Gesetze« ihres Ablaufs aufstellen ²⁾: stets blieb er sich bewußt, daß seine Kausalitäten historische, seine Gesetze heuristische Prinzipien für das Deutungsbild einer angeschauten sozialen Vergangenheit waren. Von der Bedeutungslosigkeit dieses Materials für die Konstitution der Gegenwart, für die »Lösung der sozialen Frage« etwa, war er tief durchdrungen. Mit Recht. Diese Gebundenheit der Weberschen Kategorien an ein jeweiliges historisches Substrat gibt seiner umfassenden Geschichtsdeutung die Mehrdimensionalität, die wir Heutigen bestaunen. Sie entthob ihn der gefährlichen Einseitigkeit der empirischen oder transzendenten Gesellschaftssysteme eines Comte oder Spann.

Diese »Objektivität« (Historizität) des Erkenntnismaterials ist die Folge der Objektivität seiner Methode gewesen. Sein Begriff der Soziologie als einer Wissenschaft, »welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und in seinen Wirkungen ursächlich erklären« will ³⁾, setzt eine Ver»sachlichung« dieses Handelns, d. h. eine Entmaterialisierung und Entkonkretisierung des Lebens voraus. Gerade diese Eigenheit ist es ja, die der kritische Denker von seiner Methode verlangt: Transzendenz in den Grenzen der Erkenntnisbedingungen. Webers Methode konnte also gar nicht gegenwärtiges soziales Handeln erfassen, sondern nur abgelaufenes — jedenfalls kein die Persönlichkeit des Forschers selbst in Frage stellendes Handeln mehr meinen ⁴⁾. Die

1) Siehe Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I. S. 276 ff.

2) Siehe Wirtschaft und Gesellschaft (Grdr. d. Soz.-Ökon. Abt. III) 1922, S. 1 ff.

3) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 1.

4) Vgl. Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie (Logos IV, 3), S. 253 ff.; Wissenschaft als Beruf, 2. Aufl. 1921, S. 33.

reine Gegenständlichkeit der Methode schließt die Zuständigkeit eines Erlebnisses vom Gegenstande bei M a x W e b e r aus ¹⁾). Dementsprechend ist, was er darstellt, nicht die soziale Wirklichkeit, in der er selbst als politischer Kämpfer stand, sondern das Geschichtsbild einer — wenn auch nur zeitbedingt — »wahren«, d. h. theoretisch erschauten Gemeinschaft.

Die tiefe Problematik seines Denkens kann demzufolge aus den systematischen Problemen seiner Arbeit nicht erkannt werden. Die Wertfreiheitsforderung kommt niemals mit der Darstellung eines Vergangenen ernsthaft in Konflikt. Erst die Forderung, eigener Gegenwart urteilsenthaltend gegenüberzutreten, bringt die Daseinsschwierigkeit zur Entstehung, die M a x W e b e r s Position uns heute versinnbildlicht. Auch die Hineinnahme irrationaler Gehalte in die soziologischen Kategorien war eine rein theoretische Angelegenheit, die mit Hilfe der R i c k e r t s c h e n objektiven Geltungslogik technisch gelöst werden konnte. Die Entdeckung der Kategorie vom »charismatischen Handeln« etwa, genügte noch nicht dazu, die Wissenschaft selbst dem Denker zu problematisieren. Immerhin erweiterte seine Lehre von der Verstehbarkeit irrationalen Handelns das Feld der Geschichtsdeutung beträchtlich und bedeutete innerhalb der Historik so etwas wie eine Palastrevolution. Indem er den D i l t h e y s c h e n Gedanken von der Verstehbarkeit des sozialen Handelns aus psychischen Determinanten des handelnden Subjekts, ethisch-soziologisch umbog in den Gedanken, daß »verstehbar« nur solches Handeln sei, welches die Erwartung des Subjekts vom Verhalten der (versachlichten) andern Subjekt-Objekte offenbare, gab er dem Begriff der Verstehbarkeit sozialen Handelns einen gänzlich neuen Sinn. Nicht der absolute, sondern der gemeinte Sinn eines Verhaltens ist zu erschließen. Damit wird das subjektiv zweckirrationale Handeln dem Soziologen verständlich, auch wenn es völlig »unrichtig« erscheint. Zugleich wurde das ungeheure Feld individuell irrationalen, aber in einem Rationalzusammenhang deutbaren Verhaltens von Menschen in die Objektbestände der Wissenschaft aufgenommen. Mit dieser Objektserweiterung aber bereitete sich nun die destruktive Problematik der Wissenschaft bei W e b e r selbst vor.

Denn mit der Reduktion jeder Sinndeutung auf den gemeinten Sinn anstelle des absoluten Sinnes war die systematische Eindimensionalität des wissenschaftlichen Weltbildes preisgegeben. Daß damit auch das Postulat einer speziellen »Logik der soziologischen Begriffsbildung« ge-

1) Vgl. F. W. J e r u s a l e m, Soziologie des Rechts I, S. V.

stellt war, sei hier nur angedeutet ¹⁾. Prinzipiell wichtiger ist, daß nunmehr an Stelle des einen »Richtigkeitstypus« eines Verhaltens eine Schar von »Idealtypen« herausgearbeitet werden konnte, die keine Orientierung für das Leben, sondern nur für die Geschichte bieten. Wissenschaftsgeschichtlich ergab sich hieraus die Konsequenz, alle bisher verwendeten Idealtypen auf das »Handeln der betreffenden Einzelnen zu reduzieren« ²⁾, um den gemeinten Sinn dieses Handelns verständlich zu machen. Webers Soziologie übernahm in dieser Weise die historischen Kategorien und reduzierte ihren Sinngehalt auf den gemeinten Sinn der geschichtlich Handelnden, er entkleidete die juristischen Kategorien ihrer Normativität — eine allgemeine Wertentkleidung der Wissenschaft war die erste große Leistung der Weberschen Soziologie.

Die einzelnen Typen sozialer Wirklichkeit: polis, gens, familia, ecclesia wurden so herausgearbeitet. Hierbei aber öffnete sich nun ein über Weber hinausweisendes Problem. Wenn er auch nicht — wie Toennies — organisch gewachsene Gemeinschaftsformen künstlich gestalteten Gesellschaftsformen als höherwertig entgegenstellte, so liegt doch bei ihm ein Begriff von sozialer Wirklichkeit der Forschung zugrunde, der als auswählendes Prinzip gewirkt hat. Dieses reine gegenständliche Anschauen, dem er sich trotz aller Kritik in der Einzelarbeit vertrauensvoll überließ, offenbart eine verborgene intuitive Ontologie. Es »gibt« eben doch nach ihm soziale »Phänomene«, die in der »Gegebenheit« des wissenschaftlichen Anschauens »erschlossenes Dasein« sind. Diese Typen sozialen Handelns sind irgendwie »in-der-Welt«, es ist letztlich ihr Wesen, das Weber erkennen möchte. Und mit diesem Postulat einer wesenhaften Geschichts- und Gemeinschaftserkenntnis ist wieder ein systematisch-metaphysisches Moment in die Methode und damit natürlich auch in den Gegenstand hineingekommen. In der Darstellung der mittelalterlichen Stadt etwa oder der charismatischen Rechtsschöpfungstypen weht die Luft der Schicksalserkundung, die »Gestalt« der Gesellschaft ist zwar in eine Vielheit individueller Gebilde aufgelöst, aber das Eigenleben dieser Gebilde wird als ein in-sich wesenhaftes geschildert und — wenn auch unter Abweisung organologischer Ideen — als ein wesen- = natur = menschengemäßes Geschehen interpretiert. Dieser vorgefaßte und vorgeformte Begriff sozialer Wirklichkeit, der Weber überhaupt erst die einzelnen Vertypungen sichtbar gemacht hat, entsprang seinem metaphysischen Historismus, der letztlich

1) Es ist in ausgezeichnete Weise durchgeführt worden von Hans Oppenheimer, Die Logik der soziologischen Begriffsbildung, Tübingen 1925.

2) Logos, a. a. O. S. 254; vgl. Honigsheim, a. a. O. S. 34.

in eine große umfassende Ontologie des Gemeinschaftslebens ausgemündet haben würde, hätte Weber seine Pläne völlig zur Ausführung zu bringen vermocht. Hier ist der Punkt, wo seine große Bedeutung für die heutige Phänomenologie Heideggers einsetzt. Aber gerade dieses Vertrauen in die Gegebenheit des Daseins ist ja bei Weber durch das kritische Denken erschüttert worden. Daraus ergibt sich die eigenartige Tatsache eines doppelten Begriffs von sozialer Wirklichkeit, von wo aus erst das Webersche Denkproblem in seiner ganzen Tiefe sichtbar und verstehbar wird.

Dem ontologisch-metaphysischen Begriff einer zwar vergangenen, aber im Wesen seienden sozialen Wirklichkeit der Gebilde trat nämlich die ungestalte, beanspruchende, fragwürdige und in Frage stellende Beschaffenheit seiner Gegenwart (Zeit, Umwelt, Familie, Staat) entgegen. Und hier hat der vertrauensvolle Metaphysiker den tiefen Riß gespürt, der seine theoretische Rekonstruktion der »Welt« der Gemeinschaften von der wirklichen Gemeinschaft ethischer Beanspruchung trennt. Hier wurde ihm »soziale Wirklichkeit« = »Leben« zum Grenzbegriff der Erkenntnis, hier nahm er nicht nur den Kantischen Dualismus theoretischer und praktischer Vernunftkenntnis mit aller Schärfe wieder auf, sondern sah die theoretische Welt durch die Ansprüche der nie zu versachlichenden umgebenden Menschenwelt ernsthaft in Frage gestellt. Diese Erkenntnis, daß ein »Haben« der sozialen Wirklichkeit in Realität nie stattfinden kann, daß sie Einstellung, Widerspruch, Ablehnung und Kampf erzeugend, zwar das theoretische Dasein hintergründet, aber von der Reflexion nicht aufgenommen werden kann, vernunftjenseitiger Bezirk menschlicher Erfahrung bleibt — das ist es, was wir als neue Position Webers, als Teilnahme an einem kritischen Denken, als Zugehörigkeit zu einem anderen Geschlecht als dem seiner Freunde und Streitgenossen im Kampf um die Geschichtsdeutung ansehen möchten. Der doppelte Begriff (ontischer Wesens- und ethischer Grenzbegriff) der sozialen Wirklichkeit = Gemeinschaft zeigt nicht mehr nur die Zugehörigkeit zu einer Wendewelt an, sondern auch echte Erfaßtheit und Erfahrungheit von einem wirklichen Leben der Auseinandersetzung im atheoretischen Bezirk des Geistes.

Mit diesem kritischen Standort wurde die Soziologie mehr als eine Fachwissenschaft, und ein anderes als die Ontologie der Gemeinschaft: sie wurde kritische Wissenschaftslehre, Ethik. Sie wurde Ausdruck einer wissenschaftstheoretischen Verlegenheit, in dem sie diese Verlegenheit selbst war. Denn die »soziologische Einstellung«: jener geheimnisvolle, beunruhigende und beunruhigte Impuls des Denkens war es ja ge-

wesen, was M a x W e b e r wie seine Vorgänger aus der Bahn der Wissenschaftsfortführung und Weltbilddeutung hinweggelockt hatte in die Fragen nach dem Wert und dem Schöpfungstum der Wissenschaft — und wieso das? Aufgrund der plötzlich in Krieg, Revolution, Widerspruch der »ändern« erfahrenen Fragwürdigkeit des Gemeinschaftslebens in der eigenen Gegenwart.

Und M a x W e b e r selbst? Hat er nur darin für uns Bedeutung? Bedeutung über diese Umwandlung des wissenschaftlichen Problems der Soziologie in das soziologische Problem der Wissenschaft hinaus? Gibt er noch tiefer geschürfte Einsichten, als die des ethischen Kritizismus? So paradox es klingt: durch sein An-sich-sein zum Absoluten, zum Geiste selbst. Gerade ihm, dem Verzichter auf Kündigung, dem Verächter der Propheten war durch sein erkenntniskritisches Grenzbewußtsein das Feld eines freien, theoretisch unbelasteten Glaubenslebens erschlossen und es heißt mehr eine Temperamentsfrage als ein theoretisches Problem stellen, wenn wir in ihm den Führer und den Kirchengründer vermissen. Das löst ihn aus der historischen Kontinuität seiner Zeit hinaus, wiewohl er sich eben als Metaphysiker in sie hineinbannte, das hätte ihn befähigt, nicht nur Erzieher, sondern auch Führer neuer Generation zu werden. Dieses Doppelantlitz seiner geistigen Gestalt spiegelt sich in dem doppelten Begriff von Wirklichkeit, den wir bei ihm fanden. Aber auch hierin wird durch das Anerkenntnis der verpflichtenden Kraft der historischen Situation nur der Rest traditionaler Metaphysik bei W e b e r deutlich. Mehr und wichtiger für uns Heutige ist die synthetische (metaphysische und kritische Erkenntnis in ethische Forderung umschmelzende) Einsicht, daß das Leben, dem er selber kämpfend angehörte, durch historische Reflexion nicht gedeutet und nicht gestaltet werden könne. Mit schauerndem Erstaunen erkennt er die Un-Verbindlichkeit theoretischer Einsichten, die niemals über den theoretischen Kosmos hinaus wirksam werden können und ahnt, wie wir alle einer täglich-alltäglichen E r f a h r u n g ausgeliefert sind, hinter der das furchtbar Fordernde des Geistes wie ein dunkles Meer — eine G r e n z e , kein B e z i r k des wissenschaftlichen Erkennens droht.

ÜBER EINIGE HAUPTMETHODENFRAGEN DER MODERNEN ETHIK (VON KANT BIS ZUR GEGENWART).

VON

DAVID BAUMGARDT (BERLIN)¹⁾.

Unter bewußter Abstraktion von allem eigentlich seelischen Gehalt moderner Weltanschauung soll in dieser Skizze gegenüber der Chaotik der modernen ethischen Meinungen nur die eine Frage erhoben werden: Welche wichtigsten Problemstellungen und Methoden der Ethik sind es überhaupt, die zu so verschiedenen Resultaten führen konnten. Und zwar scheint mir dann zur Entwirrung dieser starken Durcheinanderschlingung von sehr verschiedenartigen Problemen für den ersten Überblick mindestens die vorläufige Scheidung von drei großen Fragengebieten unentbehrlich.

I.

Die Problemsphäre des konsequenten Empirismus und Positivismus ist dadurch gekennzeichnet, daß hier das, was wir *sollen*, d. h. das ethisch Gültige, nur als das, was wir tatsächlich erfahrungsgemäß *wollen*, angesehen wird.

Der zeitlich erste aber und wohl auch der markanteste²⁾ Vertreter dieser Richtung ist für das 19. Jahrhundert Jeremy Bentham; zweifellos ist die Grundeinstellung Benthams so alt wie das menschliche Denken selbst, sie ist schon vor der griechischen Sophistenbewegung im nicht-

1) Dieser Aufsatz ist bereits seit längerem abgeschlossen und war für die Festschrift zum 60. Geburtstag Eduard Wechßlers im Oktober 1929 bestimmt. Wegen des Raum-mangels der Festschrift erscheint er nun an dieser Stelle.

2) Frau von Staël soll über B. geradezu geäußert haben: »Die verhängnisvollen Zeiten, in welchen sie gelebt habe, würden von der Nachwelt nicht das Zeitalter Bonapartes, . . . sondern das Zeitalter Benthams genannt werden.« (Siehe Ed. B e n e k e: Grundsätze d. Civil- u. Criminal-Gesetzgebung von Benthām-Dumont, 1830, Vorrede S. III.

griechischen Altertum zu finden ¹⁾, Bentham selbst gibt besonders emphatisch an, von Priestley und Helvetius beeinflusst zu sein ²⁾, ja sein greatest-happiness-Prinzip findet sich wörtlich bei Hutcheson ³⁾. Aber die Energie, mit der Bentham seine Lehre allseitig konsequent abrundete, die drastische Kritik, die er in spezifisch englisch-empiristischem Geist an der französischen rationalistischen Erklärung der Menschenrechte übte ⁴⁾, die glückliche Schlagkraft seiner Formeln haben ihm auch in Frankreich wie in Deutschland als typischem Vertreter englischer Ethik eine starke Wirkungsmöglichkeit gegeben. Bentham lehrt es besonders instruktiv: das Sittliche ist stets nur durch Beobachtung und durch Vergleichung der tatsächlichen, der empirischen Verhaltensweisen des Menschen bestimmbar. Diese methodische Grundüberzeugung des ethischen Positivismus ist die letzte, sie ist die oft unausgesprochene, aber ganz unentbehrliche Grundvoraussetzung Benthams, ja fast der ganzen modernen englischen Ethik.

Erst aus dieser radikal empiristischen Fragestellung erklärt sich der volle Sinn des Satzes, es bestehe eine durchgängige »Koinzidenz«, ja eine Identität von Pflicht, d. h. von ethisch Gültigem und von Interesse. »Von Pflichten zu sprechen, ist verlorene Mühe . . . Interesse und Pflicht decken sich in allen Dingen des Lebens« ⁵⁾. Das tatsächliche Interesse, das einzige und das empirisch überall feststellbare Ziel des Menschen ist nämlich nach Bentham nur die Befriedigung des Eigeninteresses. Das Interesse des Menschen besteht nach Bentham stets nur darin, dasjenige nützliche Gut zu erstreben, das ihm die größte Lust und die kleinste Unlust verschafft. "By the principle of utility is meant that principle, which approves and disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have, to augment or diminish the happiness of the party, whose interest is in question" ⁶⁾. "Upon . . . the

1) S. z. B. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1914, I. Band 3. Abt. S. 78, und Ders.: Vier Philos. Texte des Mahābhāratam, 1906, S. 985: »jeder schätzt jedesmal dasjenige als Pflicht, woran er gerade sein Gefallen findet« (wohl um 500 a. Ch.).

2) I. Bentham: Deontologie (deutsch), 1834, Bd. I S. 421/24, und Ders.: Works, 1838/43 Bd. X S. 70, 142.

3) Hutcheson: Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, 1725, II, 3, 8.

4) Siehe Bentham: Anarchical fallacies; being an examination of the declarations of rights issued during the french revolution, Works 1838/43, Bd. II S. 489 ff.

5) Bentham: Deontologie, Bd. I S. 6 ff.

6) Siehe Bentham: Works, Bd. I, »An introduction to the principles of morals and legislation«, Chap. I § 2, S. 1.

principle of utility . . . the most abominable pleasure which the vilest of malefactors ever reaped from his crime would . . . not . . . be to be reprobated, if it stood alone. The case is, that it never does stand alone, but is necessarily followed by such a quantity of pain . . . that the pleasure in comparison of it, is as nothing" ¹⁾). Es läßt sich also bei jedem Verhalten des Menschen genau bestimmen, welches Quantum von Lust dieses Verhalten in seinem Ergebnis einbringt, und »ist das Endresultat gut berechnet, so ergibt es Sittlichkeit; Unsittlichkeit aber, wenn die Berechnung falsch war« ²⁾). Die Ethik wird also für diese Theorie zur »Moralarithmetik« ³⁾). Diese Moralarithmetik aber zeigt nach B e n t h a m: es liegt im Eigeninteresse des Menschen, Sympathie und tätiges Wohlwollen für »human kind in general«, ja für »the whole sensitive creation« zu üben ⁴⁾). Jedoch fast alle die scharfe Kritik, die der Benthamismus erfuhr, richtet sich nun bezeichnenderweise nur gegen die Resultate seiner empiristischen Methode, aber nicht gegen diese Methode selbst.

So hat Robert Owen in seinem »Book of the new moral world« im wesentlichen nur eine Erweiterung der Bentham'schen Formel gefordert: nicht nur für die gegenwärtige Menschheit, auch für die größtmögliche Wohlfahrt der späteren Generationen soll gewirkt werden, nicht nur das Glück der räumlich unendlichen Schöpfung, auch das Wohl der zeitlich nach uns kommenden Geschlechter steht in Frage ⁵⁾). Weiter aber steht sowohl der jüngere Saint-Simon wie Fourier oder Weitling und überhaupt eine große Zahl aller neueren Sozialtheoretiker mehr oder minder ausdrücklich auf dem Boden eines Bentham-Owenschen Positivismus, ja selbst Marx gehört mit einem Teil seiner moraltheoretischen Voraussetzungen hierher ⁶⁾). Und ganz ebenso ist auch

1) A. a. O. Chap. II § 4, S. 4.

2) B e n t h a m: Deontologie II, Einleitung S. 28.

3) B e n t h a m: Deontologie Bd. I S. 223 f., II S. 23. Deontology (englisch), 1834, Bd. II Kap. 2 S. 99.

4) B e n t h a m: Introduction to the principles of morals, Chap. VI § 21; Works, Bd. I S. 21; vgl. Deontologie (deutsch), Bd. I S. 10.

5) Robert Owen: The Book of new moral world, London 1836—44, VII. Teil S. 69 ff.; vgl. J. M. G u y a u: La Morale anglaise contemporaine (deutsch herausg. v. E. Bergmann), S. 88. (Owen hat in diesem Werk fälschlich den Vornamen Richard statt Robert erhalten. Richard Owen war Anatom und Zoologe.)

6) Vgl. über Marx das Urteil in W. W u n d t s »Ethik« 1903 S. 512 f. und E. S p r a n g e r s »Lebensformen« S. 289, für W. Weitling s. z. B. seine »Garantien der Harmonie und Freiheit«, ed. Mehring, 1908, S. 112: »Das Ideal höchster Vollkommenheit . . . ist . . . es . . ., an die von der Natur uns allen bestimmten Quellen der irdischen Glückseligkeit hinüberzuspringen.«

die assoziationspsychologische Ethik, die James Mill durchführen will, nur eine geringfügige Korrektur der Bentham'schen Lehre.

Erst John Stuart Mill bedeutet in England für den ethischen Positivismus einen — wenn auch nicht zu überschätzenden — Fortschritt. J. St. Mill hat in seiner induktiven Beobachtung der tatsächlichen Wertungen des Menschen den Wert des Sozialen als relativ selbständig erkannt neben dem Wert des Ökonomischen oder des Machtpolitischen (den Bentham als den allein grundlegenden ansah). Ja J. St. Mill erkannte überhaupt, daß die verschiedenen Werte nicht rein quantitativ miteinander vergleichbar sind; die »Lüste«, die die verschiedenen Werte »verursachen«, sind nicht rein zahlenmäßig gegeneinander abschätzbar, sie zeigen letzte qualitative Differenzen. Aber die nähere Ausführung, in der Mill diese Erkenntnisse darlegt, ist oft wenig überzeugend oder innerlich schwankend zwischen einem Rettungsversuch des konsequenten egoistischen Utilismus (wir werden im Wünschen stets nur vom Eigeninteresse bestimmt ¹⁾, können aber im Denken ein losgelöstes, alleinstehendes Ich gar nicht vorstellen ²⁾ und zwischen einer Anlehnung an einen »intuitiven« Sozialeudämonismus, für den das Glück und die »Würde« des Nebenmenschen ein »intuitiv« gegebener selbständiger Wert ist ³⁾).

Dagegen ist John Stuart Mill sicher im Recht, wenn er dem alten Streit zwischen der »induktiven« und der »intuitiven« Schule sehr oft keine allzu zentrale Bedeutung zuspricht ⁴⁾. Es ist ein Unterschied, ob alle möglichen Wertungen des Menschen nur als Abarten einer einzigen angesehen werden (wie dies bei Bentham geschieht) oder ob die verschiedenen Werte als selbständig nebeneinander gelten. Und es ist ebenso ein Unterschied, ob die Vorstellung des sittlich zu Erstrebenden als empirisch erworben gilt oder als angeboren, wie dies letztere die intuitive

1) Siehe J. St. Mill: Gesammelte Werke (deutsch) ed. Th. Gomperz, I. Bd., 1869 S. 139: der letzte Endzweck, in Rücksicht auf welchen alle anderen Dinge »wünschenswert sind... ist ein Dasein, welches... so reich als möglich an Genüssen ist« (»Das Nützlichkeits-Prinzip«).

2) S. a. a. O. S. 162: »da Jedermann... seines Gleichen hat, ... so wachsen die Menschen auf, unfähig, einen Zustand völliger Mißachtung der Interessen Anderer für sich als möglich zu denken.«

3) A. a. O. S. 136 f.; vgl. auch J. St. Mill: Logik (deutsch) 1877, Bd. II, S. 597.

4) J. St. Mill: Werke 1869, Bd. I S. 160/61: »wenn es... wirklich etwas Angebornes gibt, so sehe ich keinen Grund, weshalb das angeborene Gefühl nicht das der Rücksicht auf die Vergnügen und Leiden Anderer sein sollte?... Wäre dem so, so würde die intuitive Moral mit der utilitaristischen zusammenfallen.«

Schule, wenigstens die schottischen Intuitionisten lehren. Aber alle diese Lehren bleiben streng innerhalb des Rahmens des ethischen Positivismus. Die Ethik ist für alle diese Theorien zunächst rein auf vorgefundenen, auf gegebenen Werttatsachen aufgebaut. Auch die angeborenen Ideen der Common-Sense-Philosophie — zum mindesten in der Darstellung jener englischen Schule — können nur tatsächlich gegebene Wertungen bedeuten; irgendein weiterer Beweis für die Gültigkeit dieser Wertungen ist aber hier nirgends versucht und nirgends durchführbar. Selbst Dugald Stewart, ein typischer englischer Repräsentant der intuitiven Schule im 19. Jahrhundert, muß zugeben, daß auch seine Lehren nur zurückführen auf »some faculty by which we are capable of bestowing approbation or blame«¹⁾, daß aber »the power of these adventitious causes . . . is so great, that there is perhaps no particular practice, which we may not be trained to approve of or to condemn«¹⁾. Also auch Stewarts Theorien sind im Kern positivistisch, ja sogar den Ergebnissen der induktiven Schule sehr angenähert, wie sich Mill weitgehend mit einem gemäßigten »Intuitionismus« einverstanden erklären will²⁾. Ja ein Denker wie Mackintosh konnte so — vollkommen begreiflich — von Guyau prinzipiell der induktiven³⁾, von Jodl vorwiegend der intuitiven Schule zugeordnet werden⁴⁾.

Die Parallelerscheinung zu J. St. Mill bildet aber in Frankreich Auguste Comte. Comte hat in seiner Soziologie — ebenso wie Mill — den rein egoistischen Utilismus zu überwinden gesucht. So heißt es in dem Kapitel »Soziale Statik oder Lehre von der sich selbst vollziehenden Ordnung der Gemeinschaften« sehr deutlich: »Unsere sozialen Gefühle sind nicht so aushaltend und nicht so stark als die egoistischen Gefühle; indes beruht das gemeinsame Glück hauptsächlich auf der Befriedigung der ersteren, welche allein den sozialen Zustand begründet haben und ihn trotz des Widerstrebens der mächtigsten individuellen Instinkte aufrecht erhalten«⁵⁾. Also beide »Gefühle«, sowohl der »individuelle« wie der »soziale Instinkt« werden in uns empirisch vorgefunden, und sie sind deshalb in gleicher Weise ethisch wertvoll

1) Dugald Stewart: The philosophy of the active and moral powers of man, works, 1855, Bd. VI., S. 229.

2) J. St. Mill: Werke ed. Th. Gomperz, Bd. I S. 160 f. (Das Nützlichkeits-Prinzip).

3) Siehe J. M. Guyau: La Morale anglaise contemp. (deutsch), S. 93 f.

4) Siehe F. Jodl: Geschichte der Ethik, II. Band, 1912, S. 408 f.

5) A. Comte: Die positive Philosophie im Auszuge von Jules Rig, deutsch von J. H. v. Kirchmann, II. Band, 1884, S. 107.

und ethisch gültig. Auch »wenn man beim Menschen das Übergewicht der eigenen Interessen unterdrücken könnte, würde man unsere moralische Natur zerstören, anstatt sie zu verbessern; denn die sozialen Gefühle wären dann ihrer Leitung beraubt und würden in eine unbestimmte und unfruchtbare Nächstenliebe ausarten«¹⁾.

Ja Comte geht in seinem »Positivismus« so weit, daß er behauptet: erst die kranilogische Forschung Galls, erst die »Physiologie des Gehirns«¹⁾ habe die »Ausschreitungen«¹⁾ des egoistischen Utilismus damit »vollständig widerlegen«¹⁾ können, daß sie sowohl den Sitz der individuellen wie den Sitz der sozialen Triebe im Hirn nachgewiesen habe — also gewiß ein kaum mehr zu steigernder »Positivismus« in diesem Nachweis der ethischen Gültigkeit bestimmter seelischer Triebe, ein Nachweis, der sich erst — oder schon — mit der Aufzeigung der physischen Lokalisationen dieser Triebe begnügen will.

Im übrigen aber steht auch in Frankreich im 19. Jahrhundert eine Diskussion zwischen induktiver und intuitiver Schule oft im Vordergrund. Cousin²⁾ und später Renouvier³⁾ zeigen häufig die Tendenz, die Kantische Ethik zu einer Lehre von angeborenen Prinzipien im Sinne Reids auszudeuten, während E. Littré und die ganze Comte-Schule es scharf betonen: »A ce point, la physiologie psychique retrouve le sens moral, mais . . . au lieu d'être primordial et inné il est secondaire et acquis; au lieu d'être absolu il est relatif; aussi se montre-t-il variable suivant les individus, suivant les classes, et surtout suivant les époques«⁴⁾. Aber auch noch Guyau hält in seiner Schrift: »La morale anglaise contemporaine« den Gegensatz zwischen induktiver und intuitiver Ethik für die Frage, die sich über die »Gesamtheit der Dinge« erstreckt⁵⁾. Zugleich ist freilich die intuitive Schule in Frankreich im Durchschnitt weniger psychologistisch als in England. Es wird hier bei den idées morales weniger Gewicht auf ihr tatsächlich vorfindbares

1) A. Comte: Die positive Philosophie im Auszuge von Jules Rig, deutsch von J. H. v. Kirchmann, II. Band, 1884, S. 107.

2) S. z. B. V. Cousin: Du Vrai, du Beau et du Bien, 1872, S. 442 f. »Avec Reid et Kant nous reconnaissons la raison comme la faculté du vrai, du beau et du bien . . . dans notre esprit« usw.

3) S. bei Ch. Renouvier, wenigstens in dieselbe Richtungweisend, z. B. »essais de critique générale, traité de psychologie«, 1912, S. 228: »il faut donc avouer, que le sentiment moral, la passion du bien . . . sont des éléments de la loi (d. h. des Kantischen kategor. Imperativs) et des conditions de sa représentation.«

4) E. Littré: Des origines organiques de la morale in der Zeitschrift, 1870: La philosophie positive, Bd. VI S. 9 f.

5) J. M. Guyau: La morale angl. contemp. (deutsch), S. 268.

Angeborensein gelegt, der Nachdruck liegt mehr darauf, die »Axiome und Prinzipien der Moral« als evidente »vérités éternelles« zu erweisen im Sinne eines materialen Rationalismus und im Anklang an die naturrechtliche Auffassung der *droits de l'homme* der französischen Revolution (vgl. hier als Belege unter anderem Jules Simon: »Le devoir«, 1863, S. 271, 278: »L'idée de la justice . . . est innée . . . il faut donc la »rapporter à la raison, dont la fonction propre est de nous fournir les axiomes et les principes éternels, sans lesquels notre pensée . . . et notre liberté n'auraient point de règle.« Oder E. Bersot: »Essais de philosophie et de morale«, 1864, Bd. I S. 497 f.: »Il y a du bien et du mal, il y a de l'ordre dans le monde«, ce sont »de vérités premières, évidentes, universelles . . . du sens commun . . . qui est la seule règle de la vérité«, S. 251: »Cet ordre moral est nécessaire comme les vérités mathématiques; aber Ähnliches auch bei Cousin, Vacherot und bei Proudhon z. B. »De la création de l'ordre dans l'humanité«, S. 36: »das Sittengesetz ist ewig und absolut«, zitiert und kritisiert bei Stirner: »Der Einzige und sein Eigentum« ed. Mackey, 1911, S. 52. Weiter aber gleitet die intuitive Schule in Frankreich wie z. T. in England auch leicht über in metaphysische und religiöse Begründungen der Moralideen¹⁾ und führt natürlich damit ebenso wie mit ihren rationalistischen Argumentationen über alle bloß empirische Ethik hinaus.

In Deutschland endlich hat der englische Empirismus besonders stark auf Friedrich E. Beneke gewirkt. Beneke hat die »Introduction to the principles of morals and legislation von Bentham« 1830 bearbeitet und übersetzt und er hat danach vor allem 1837 bis 1840 in seinem »System der praktischen Philosophie« seine eigene, konsequent empiristische Ethik ausgebaut. Auch Beneke sucht hier wie bereits in der »Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten«²⁾ und wie in der Vorrede zu der Bentham-Bearbeitung die Vieldeutigkeit und die Unbrauchbarkeit des Benthamschen Lustbegriffes zu überwinden. »Die Werte aller Dinge, oder aller Güter und Übel« — so heißt es bei Beneke im Unterschied von Bentham — »werden geschätzt durch die Steigerungen und Herabstimmungen, welche die-

1) Vgl. z. B. Jules Simon: *Le devoir*, 1854, S. 286: »Nous sayons, qu'il y a une justice, qu'elle est éternelle, obligatoire, universelle; que par conséquent l'homme a des droits et des devoirs; . . . nous savons aussi que la justice repose en Dieu comme dans sa substance éternelle.« E. Bersot: *Essais de philosophie et de morale*, 1864, Bd. I S. 7: les vérités de morale naturelle, solides sans doute, mais sans efficacité faute de s'appuyer sur l'autorité d'un Dieu.«

2) Friedrich Eduard Beneke: *Schutzschrift f. m. Grundlegung zur Physik der Sitten*, 1823, S. 52.

selben in dem menschlichen Sein hervorbringen«¹⁾. Und diese oft rein geistigen oder auch nicht genügend klar bewußten »Förderungen« und »Hemmungen«²⁾ hat nun B e n e k e allerdings viel feiner differenzierend beschrieben und gegliedert, als dies nach dem alles uniformierenden Benthamschen Lustbegriff möglich war. Ja selbst das Problem einer »Rangordnung der Güter oder Werte«³⁾ ist hier schon mit größter Deutlichkeit bezeichnet, wenn auch keineswegs tiefer gelöst. B e n e k e führt es nämlich vielfach aus: »jeder unverbundene . . . Mensch . . . wird . . . die Genüsse der Anschauung durch den Gesichtssinn und der Tonempfindung mit höherer Steigerung in sich bilden, als . . . gleich große Genüsse der niederen Sinne«⁴⁾. »Jeder rein gebildete Mensch . . . wird die intellektuelle Ausbildung höher schätzen, als sinnliche Genüsse«⁴⁾, er wird dem Wohle einer größeren Gemeinschaft . . . einen höheren Wert beilegen, als dem individuell-beschränkten Wohle«⁴⁾. »Die Allgemeingültigkeit« dieser Wertabstufung aber »bestehe darin, daß die bezeichnete Rangordnung wirklich in allen Menschen durch die Grundverhältnisse ihrer praktischen Entwicklung auf gleiche Weise angelegt ist«⁵⁾. In solchen Argumentationen wird freilich augenscheinlich gerade die innere Unzulänglichkeit jedes bloßen ethischen Empirismus sehr sichtbar. Nahe verwandt mit Beneke sind dann weiter die moral-theoretischen Fragmente Ludwig Feuerbachs aus den Jahren 1850—1870, wenn auch Beneke oder Bentham hier nirgends als Vorgänger direkt genannt sind. Feuerbach sucht alle ethischen Werte als »Glückseligkeitswerte« zu begreifen; und sein Kampf gilt von hier aus zunächst der »Moral eines für sich allein gedachten Individuums«⁶⁾ (die ihm »eine leere Fiktion«⁶⁾ ist), dann aber auch ganz besonders allen nicht rein empirisch aufzeigbaren Moralbegriffen⁷⁾, allen »blutlosen«, »hypokritischen«, »metaphysisch chimärischen Allgemein-

1) Grundsätze der Civil- und Criminal-Gesetzgebung aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham herausgeg. von Etienne Dumont, bearbeitet und mit Anmerkungen von Fr. Ed. B e n e k e, Bd. I, Vorrede S. XIX.

2) Siehe Fr. B e n e k e: Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie, Bd. I, 1837, S. 226 f.

3) Fr. Ed. B e n e k e: Grundsätze d. Civil- u. Crim. usw., Bd. I S. 58.

4) A. a. O. S. 59.

5) Fr. Ed. B e n e k e: System d. prakt. Philosophie, Bd. I S. 248, 87, 88.

6) L. F e u e r b a c h: Sämtliche Werke ed. Bolin und Jodl, 1911, Bd. X S. 269: »nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch. Ich bin Ich nur durch Dich und mit Dir.« Oder S. 270/71: »die Natur selbst . . . hat den gegenseitigen Glückseligkeitstrieb im Geschlechtstrieb . . . hervorgebracht.«

7) S. besonders a. a. O. S. 288: »die Moral ist so gut eine Erfahrungswissenschaft wie die Medicin.«

gespenstern« wie der neigungsfreien Pflicht¹⁾, dem rein vernünftigen Gewissen²⁾, der glückverleugnenden Tugend³⁾. Und einen ähnlichen empiristisch begründeten Eudämonismus vertritt ferner — neben Bolzano⁴⁾ — auch Gustav Theodor Fechner in der feinsinnigen Schrift: »Über das höchste Gut«, in der ausdrücklich auch »das Maximum der Lust schlechthin als das Anzustrebende gesetzt« wird⁵⁾. Aber auch der ganze spätere reine Empirismus und Positivismus (wie Laas⁶⁾, Gizycki⁷⁾, Dietzgen, Schubert-Soldern⁸⁾, aber auch Dühring⁹⁾, Schuppe¹⁰⁾, Mach¹¹⁾, H. Sidgwick¹²⁾ und später Jodl¹³⁾, Cornelius¹⁴⁾, ebenso wie Meinong¹⁵⁾ in seiner Frühzeit, G. Heymans¹⁶⁾ in Holland, R. Ardigo¹⁷⁾ in Italien ist in allen seinen moraltheoretischen Grundanschauungen nicht wesentlich über die bisher skizzierten englischen, französischen und deutschen Lehren hinausgegangen.

1) S. a. a. O. Bd. II S. 371: »Die Pflicht gebietet den Genuß! Die Entsagung ist nur eine traurige Ausnahme von der Regel.«

2) S. a. a. O. Bd. X S. 281: »das . . . Gewissen ist nur der in den Eingeweiden meines eigenen Glückseligkeitstriebes wühlende, verletzte Glückseligkeitstrieb des Anderen.«

3) S. a. a. O. S. 287: »Die Tugend ist die eigene Glückseligkeit . . . im Bunde mit fremder.«

4) Siehe B. Bolzano: Lehrbuch der Religionswissenschaft, 1834, I. Band S. 236 (anonym erschienen).

5) G. Th. Fechner: Über das höchste Gut, 1846, S. 17, 10.

6) E. Laas: Idealismus und Positivismus, II. Teil: Idealistische und positivistische Ethik, 1882.

7) G. v. Gizycki: Grundzüge der Moral, 1883, später umgearbeitet zur »Moralphilosophie«, 1888.

8) R. v. Schubert-Soldern: Grundlagen zu einer Ethik, 1887.

9) E. Dühring: Der Werth des Lebens, 1902, s. z. B. S. 91: »Die Naturgesetze des menschlichen Handelns entwickeln sich kulturgemäß dadurch, daß der Mensch mehr Einsicht in sein eigenes Wesen, mehr Mitgefühl im gegenseitigen Verkehr . . . erlangt. So bilden und wandeln sich die Sitten.« S. 90: »Der . . . Materialismus macht an dem nichts schlecht, was in der bisherigen Moral gut war.«

10) W. Schuppe: Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, 1881.

11) E. Mach: Erkenntnis und Irrtum, 1905, S. 102: »Ethik und Recht gehören zur sozialen Kulturtechnik und stehen desto höher, je mehr . . . sie sich nur auf Tatsächliches gründen.«

12) H. Sidgwick: Methods of Ethics, 1875.

13) F. Jodl: Allgemeine Ethik, herausgeg. v. Börner, 1918.

14) H. Cornelius: Psychologie als Erfahrungswissenschaft, 1897, S. 375 ff., 409 bis 414, und Einleitung in die Philosophie, S. 337/57.

15) A. v. Meinong: Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie, 1894.

16) G. Heymans: Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung 1914.

17) R. Ardigo: Opere filosofiche, 1884 ff., Bd. III, bes. S. 190 ff.; vgl. J. Blumstein: Die Weltanschauung Robert Ardigos, 1911, S. 36, 88 f.

In Wahrheit kam in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die stärkste Anregung für die empiristische Wertlehre von der — Deszendenztheorie her. Schon L a m a r c k hatte in seiner »Philosophie zoologique« erklärt: »Physisches und Moralisches« (das französische »moral« enthält ja das Ethische mindestens als Teil in sich) »sind an ihrem Ursprung ohne Zweifel ein und dasselbe... Um den gemeinsamen Ursprung dieser beiden Wirkungsreihen, welche in ihrer größten Verschiedenheit das bilden, was man Physisches und Moralisches nennt, darzulegen«, habe man es nur »bisher schlecht angegriffen und einen Weg gewählt, der dem einzuschlagenden ganz entgegengesetzt ist«. Man habe fälschlich »das Studium dieser beiden Arten von scheinbar so verschiedenen Gegenständen beim Menschen selbst begonnen... wo es... am schwierigsten ist, die gemeinsame Ursache so vieler Erscheinungen zu fassen... Man hätte sich statt dessen »bemühen sollen, auch noch die Organisation der anderen Tiere kennen zu lernen«¹⁾. D a r w i n ist dann dieser Forderung L a m a r c k s besonders im IV. und V. Kapitel seiner »Abstammung des Menschen« nachgekommen, und er hat hier bereits auf »unseren großen Philosophen Herbert S p e n c e r« hingewiesen²⁾. Und S p e n c e r ist dann in der Tat auch der klassische Ethiker des Evolutionsgedankens geworden³⁾. Aber auch noch G u y a u⁴⁾ und F o u i l l é e wie N i e t z s c h e haben in ihren nicht rein empiristischen Theorien gewisse Lehren des Evolutionismus mitverwandt, ganz abzusehen von solchen Büchern wie P. K r o p o t k i n: »Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt« (deutsch von Landauer), 1920. Die Entrüstung, mit der einst noch C o h e n⁵⁾ und L o t z e⁶⁾ den Darwinismus in der Ethik ablehnten, ist übrigens heute völlig verschwunden; eine ähnliche Ablehnung richtet sich statt dessen seit 1900 mehr gegen die Forschung der psychoanalytischen Schule.

Eine letzte entscheidende Förderung aber erfuhr die empiristische Theorie, in einigen werttheoretischen Arbeiten der Gegenwart, besonders

1) J. L a m a r c k: Philosophie zoologique (deutsch v. H. Schmidt), 1909, S. 7 f.

2) Ch. D a r w i n: The Descent of Man (deutsch v. Carus), 1902, S. 136.

3) Wie radikal empiristisch diese Ethik sein will, s. z. B. aus dem Satz: »die Tatsachen der Ethik« sind von der Biologie, Psychologie und Sociologie dargebotene Verallgemeinerungen, ... die Elemente jenes Gleichgewichts zwischen Constitution und Existenzbedingungen, welches gleichzeitig das sittliche Ideal und die Grenze darstellt, nach welcher hin wir fortschreiten« (Epitome der synthetischen Philosophie H. S p e n c e r s von Collins, deutsch von Carus, 1900, S. 591).

4) J. M. G u y a u: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, 1885.

5) Siehe H. C o h e n: Kants Begründung der Ethik, 1877, S. 173.

6) H. L o t z e: System der Philosophie, II. Teil: Metaphysik, 1912, S. 626.

durch Scheler, Spranger und Nicolai Hartmann. Die Hauptleistung besteht hier, wie mir scheint, in dem allseitigen Nachweis, daß die verschiedenen Wertgebiete, durch deren verschiedene Schätzung das Handeln (wie das gesamte ethische Sein der Menschen) charakterisiert ist, spezifisch, qualitativ untereinander verschieden sind. Nicht nur die Verwirklichung oder die Bevorzugung des Eigeninteresses oder des Ökonomischen überhaupt bedeutet etwas ganz Anderes wie die Erstrebung sozialer Werte, auch eine Betonung ästhetischer Werte ist für eine umfassende Ethik von der Bevorzugung theoretischer Werte zu unterscheiden usw. Die Hauptprobleme der Ethik beginnen dann mit den Fragen: Welche Gruppe von zunächst gleichberechtigten Werten ist im Konfliktfall als die objektiv höhere anzusehen?

Der ältere Empirismus, z. B. Beneke, hatte dieses Problem der Rangordnung der Werte damit gelöst, daß er behauptete: die Erfahrung selbst zeige es, daß tatsächlich stets »die intellektuelle Ausbildung«¹⁾ als das höhere Gut eingeschätzt werde gegenüber dem »niederen Sinnengenuß«¹⁾, das soziale Wohl als der höhere Wert gegenüber dem individuellen¹⁾. Und diesen Lösungsversuchen hat sich — wie klar erkannt werden muß — prinzipiell methodisch auch Scheler noch in seinem moralphilosophischen Hauptwerk angeschlossen, unbeschadet aller sonstigen Diskrepanz zwischen seiner »materialen Wertethik« und der Benekes. Scheler ist hier in der Tat reiner »Empirist«, wie er sich selbst in dieser Beziehung einmal mit Recht charakterisieren wollte²⁾.

Auch das material-apriorische Erkennen und Werten bleibt — wie dies ausführlich belegt werden kann — in Wahrheit nur ein empirisches Erkennen und Werten, ja auch der Unterschied zwischen »Tatsache« und »Wesen« muß für dieses materiale Apriori Schelers flüssig werden. Die materiale Wesensschau kann in der Ausdehnung, in der sie von Scheler geübt wird, keinerlei »streng allgemeingültige Wesenserkenntnis« geben, und vor allem kann dieses materiale Apriori Schelers nichts mehr gemein haben mit dem unbedingt gültigen, formalen Apriori Kants, dessen alleinige Heranziehung aber freilich auch zum Aufbau einer vollen Ethik nicht ausreicht³⁾.

1) Fr. Ed. Beneke: Bentham-Bearbeitung, I. Band S. 59; vgl. System der prakt. Philosophie, I. Band S. 228 ff.

2) M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, I. Teil, 1913, S. 46. Nur auf dieses Hauptwerk ist in dieser Skizze Bezug genommen.

3) S. auch diese Fragen ausführlich diskutiert in meinem demnächst erscheinenden

So erscheint es mir schon aus diesen methodischen Gründen erkennbar, warum die Lösung, die Scheler hier dem Wertrang-Problem gegeben hat, nicht genügen kann. Scheler behauptet, es bestehe eine »klare Evidenz«¹⁾, daß die Werte des Edlen und Gemeinen höher sind als die des Angenehmen und Unangenehmen, die geistigen Werte höher als die vitalen, die Werte des Heiligen höher als die geistigen Werte²⁾. Aber wie kann durch eine unmittelbare Erfahrungswesensschau, wie kann durch ein materiales Apriori in dem höchst weiten und vieldeutigen Sinn Schelers (der von dem Husserls sehr zu scheiden ist) eine streng allgemeingültige Evidenz gegeben werden? Die Berufung auf die jedem »Sehenden« offenstehende Wesensintuition kann hier nicht ausreichen. (Denn ist es z. B. wirklich in »klarer Evidenz«¹⁾ gegeben, daß man stets »Lebenswerte für . . . geistige Werte . . . opfern solle«¹⁾? Müssen nicht z. B. — mindestens für gewisse Verfallsepochen oder für niedergehende dekadente Völker — die vitalen Werte als die höheren gelten gegenüber durchaus echten geistigen »Esprit-Werten«?

Demgegenüber hat das Kapitel über Ethik in Sprangers »Lebensformen« mit seiner Betonung der Frage der »Wertintensität« und mit seiner Ablehnung jeder einfachen Rangordnung der Werte die hier vorliegenden methodischen und inhaltlichen Schwierigkeiten unbezweifelbar viel schärfer klargelegt³⁾. Und ebenfalls einen entschiedenen Fortschritt über Scheler hinaus stellt schließlich N. Hartmanns »Ethik« dar mit der Annahme einer viel verwickelteren Schichtung der Werte im »Wertraum«, d. h. Annahme auch eines »Koordinationsverhältnisses verschiedener Werte auf gleicher Werthöhe« und überhaupt eines »mehrdimensionalen« »Systems der Werte« mit Ausdehnung nicht nur in die Höhe, sondern ebenso »in die Breite«⁴⁾. Aber prinzipiell will doch auch Hartmann in dem »Empirismus« Schelers beharren; er hält — sehr charakteristisch, aber, wie ich glaube, mit Unrecht — bestimmte »metaphysische« oder »religiöse Deutungen« des Wertreiches, die man erst »hinter« diesem Reich beginnen läßt, in der Ethik für »gleichgültig«⁵⁾, und erhält so diese Gesamtfragen der Ethik schon durch eine fortschreitend differenzierende »Erfahrung« und »Beschreibung« aller irgendwie vorfindbaren und faßbaren Wertmomente unseres Werterlebens für ausreichend

Buch: Der Kampf um den Lebenssinn in der modernen Philosophie, Geschichte der modernen Ethik von Kant bis zur Gegenwart.

1) M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik, I. Teil, S. 106.

2) a. a. O. I. Teil, S. 103 ff., II. Teil, 1916, S. 609.

3) Siehe E. Spranger: Lebensformen, 1921, S. 249 ff., 284 ff.

4) Siehe N. Hartmann: Ethik, 1926, z. B. S. 230, 270.

5) S. a. a. O. S. 123.

beantwortbar. Jedenfalls aber ist die einfache Übereinanderordnung der Werte, die Scheler in seiner materialen Wertethik annahm, wie sich dies bei Spranger und Hartmann deutlich ergibt, unhaltbar. Und zwar scheint sie mir vor allem deshalb unhaltbar, weil der Wert des Heiligen infolge seiner besonderen methodischen Bedeutung eben nicht in eine einfache Reihe neben oder über die anderen Werte gestellt werden kann.

Auch Scheler mußte es nämlich sehr bezeichnend zugeben: die Werte des Heiligen oder Unheiligen »erscheinen nur an Gegenständen, die in der Intention als absolute Gegenstände gegeben sind. Unter diesem Ausdruck verstehe ich nicht etwa eine besondere definierbare Klasse von Gegenständen, sondern (prinzipiell) jeden Gegenstand in der absoluten Sphäre«¹⁾. Oder wie Spranger dies viel zutreffender und brauchbarer formuliert: »Das Wesen der Religiosität« ist »die Beziehung aller Werterlebnisse auf den höchsten Wert«²⁾, auf den »Totalwert des Lebens«³⁾. Ist dies aber der Fall, so gehört damit auch methodisch dem religiösen Wert, mit Rücksicht auf welchen die übrigen Werte erst einen »Total-sinn«⁴⁾ erhalten, unabweisbar in einer Theorie der Werte oder der Ethik eine besondere Stelle. Und diesen besonderen Platz haben eben die religiösen und metaphysischen Probleme der Ethik in der Tat stets — auch im 19. Jahrhundert — eingenommen.

II.

Wir sahen bisher: die rein »erfahrungsmäßige« Beschreibung der tatsächlichen Wertungen (und der »gegebenen« »Wertwesenheiten«) bildet ein höchst wertvolles und ein sehr ausgedehntes Untersuchungsgebiet der Ethik. Der ethische Positivismus in seinen verschiedenartigen Nuancen leistet mit diesen »Deskriptionen« eine — für jede Theorie der Ethik — unentbehrliche Arbeit. Der Empirismus irrt nur, wenn er annimmt, mit einer reinen Beschreibung der Werte und allenfalls mit einer Beschreibung ihrer »gegebenen« Rangordnung sei bereits eine Ethik selbst gegeben. Diese Annahme des Empirismus könnte höchstens gelten in dem Sinne des tiefen Goetheschen Satzes, daß alles Faktische

1) Siehe Scheler: Der Formalism. i. d. Ethik, I. Teil, S. 107.

2) Ed. Spranger: Lebensformen, 1921, 2. Aufl., S. 265.

3) S. a. a. O. z. B. S. 43, 81 und öfter.

4) S. a. a. O. S. 43, 84 oder vgl. z. B. auch die sehr schöne hierher gehörige »Definition« Jean Pauls: »Der rechte Unglaube bezieht sich auf keine einzelnen Sätze und Gegensätze, sondern auf die Erblindung gegen das Ganze« (»Levana oder Erziehungslehre«, I. Bändchen, § 38).

schon Theorie ist. Im übrigen aber zeigt es der Empirismus selbst — besonders in seiner gegenwärtigen Entwicklung —, daß die Tafel der »gegebenen« Werte bereits zu einem obersten Wert des Religiösen, des metaphysisch Absoluten hinführt; und erst durch die Einordnung aller möglichen Werte in diesen obersten »Totalsinn« des Daseins kann, wie ich glaube, eine Theorie der Ethik möglich werden. Und diese Probleme des religiösen Totalwerts haben daher die Ethik in der Tat auch im 19. Jahrhundert — auf sehr verschiedenartige Weise — beschäftigt.

Für den klassischen deutschen Idealismus nach Kant lag die Totalbedeutung des Daseins mehr in seinem »Vernunftgehalt«, in einer notwendig-geltenden Voraussetzung, durch die das Sein einer Welt erst denkbar werden könne, ohne die keinerlei Sein denkbar sei. Dagegen in dem späteren metaphysischen Realismus, etwa bei Schopenhauer, aber auch allgemein in der Spätromantik und noch bei Nietzsche und bei E. von Hartmann, lag die religiöse Totalbedeutung der Welt in einem irrationalen gegebenen Wesen des Seins.

Für Fichte war so die Totalbedeutung des Seins charakterisiert als die »praktische Vernunft«, »die absolute Pflicht«, die »Vernunftfreiheit«, als das »absolute Sittengesetz«, oder was alles damit identisch sein soll, als das »absolute Ich« der Wissenschaftslehre oder später in dem »System der Sittenlehre von 1812« als der »absolute, schlechthin durch sich bestimmte Begriff« ¹⁾ oder Gott. Dieses absolute Ich ist nach Fichte in Wahrheit der notwendige und der als notwendig aufzeigbare Grund jedes empirischen Ich und Nicht-Ich, da eben alles bewußte Objekt wie Subjekt bereits ein ungeschiedenes Bewußtsein überhaupt voraussetzt. Es muß also schon, damit das empirische Ich und die empirische Welt voneinander unterschieden werden können, das absolute Ich, das sie umfaßt, bestehen. Und so setzt auch vor allem das »Material der Pflicht«, die Welt der empirischen Werte und das empirisch wertende Ich stets ein absolutes Wert-Ich voraus, ja dieser absolute Wert, das praktische Vernunft-Ich, das Sittengesetz hat — nach Fichte — die empirischen Werte und die empirischen Pflichten nur darum gesetzt, um durch sie und an ihnen sich zu verwirklichen, in ihnen zu »erscheinen«. Alles »Nicht-Ich... wirkt durch Widerstand, welcher nicht sein würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an« ²⁾. Dies ist »das Primat der Vernunft, in-wiefern sie praktisch ist« ²⁾.

Was aber nun das absolute Ich oder das Sittengesetz, das Gesetz der

1) J. G. Fichte: Nachgelassene Werke, Bd. III (XI) S. 37.

2) J. G. Fichte: Sämtliche Werke, Bd. IV S. 93 (System der Sittenlehre von 1798).

Freiheit in Wahrheit ist, dies kann nicht durch »diskursives Denken«¹⁾ erfaßt werden, sondern es ist nach Fichte rein durch eine »intellektuelle Anschauung«²⁾, durch »Intuition«¹⁾ gegeben. »Die Materien der sittlichen Handlung« sind aber dann dadurch bestimmt, daß die sittliche »Handlung... liegen muß... in einer Reihe, durch deren Fortsetzung ins Unendliche das Ich absolut unabhängig würde«³⁾. Oder nach einer Formulierung der Sittenlehre von 1812: »Dies... müßte man den Menschen sagen: du mußt scheinen an dir selbst zu arbeiten...; dann arbeitet an dir Gott und treibt in dir sein Werk... Klarheit... ist das Vehikel aller Sittlichkeit«⁴⁾. »Das Ich soll erscheinen als Leben des Begriffs... Nur diese Erscheinung ist die der Sittlichkeit, und eine andere schlechthin nicht«⁵⁾.

Bei Hegel dagegen — dem zweiten großen reinen Idealisten nach Kant — ist ebenfalls durch eine »intellektuelle Anschauung« eine andere große Totaldeutung des Daseins gegeben. Gott, der höchste, der absolute Wert und zugleich der innerste Kern und der Sinn alles Seins, ist hier die dialektisch entwickelte Vernunft. Und hiernach ist zugleich auch der Wert aller Dinge und der Wert aller sittlichen Phänomene bestimmbar durch den Rang, durch die Stelle, die alle diese Phänomene in dem zeitlosen Selbstoffenbarungsprozeß der absoluten Vernunft — dialektisch nachweisbar — einnehmen. An der Hand dieses einen methodischen Grundgedankens hat Hegel sowohl in dem »System der Sittlichkeit« von 1803 wie in der »Phänomenologie«, in der »Enzyklopädie« wie in der »Rechtsphilosophie« eine außerordentlich fesselnde Rangordnung aller ihm wichtigen sittlichen Phänomene entworfen. Und diese Darstellung der sittlichen Bedeutung der Familie⁶⁾, des »menschlichen«⁷⁾ wie des »unterirdischen Gesetzes«⁸⁾, des »abstrakten Rechtes«⁹⁾, der bürgerlichen Gesellschaft¹⁰⁾, des Staates¹¹⁾, der »Weltgeschichte«¹²⁾, ja des Ver-

1) J. G. Fichte: Sämtliche Werke, Bd. IV S. 136 (System der Sittenlehre von 1798).

2) A. a. O. S. 47.

3) A. a. O. S. 153.

4) J. G. Fichte: Nachgelassene Werke, Bd. III S. 58—59 (System der Sittenlehre von 1812).

5) A. a. O. S. 53.

6) Siehe Hegel: System der Sittlichkeit, aus dem Nachlasse herausgeg. v. G. Molat, 1893, S. 6 ff.; Werke 1832/45, Bd. VII, 2. Abt. S. 393 ff.; Bd. VIII S. 221—246; S. 334 ff.

7) Siehe Hegel: Werke, 1832, Bd. II S. 333, 339 ff., 346.

8) Siehe Hegel Werke, 1832, Bd. II S. 333, 339 ff., 346.

9) S. a. a. O. Bd. VII, 2. Abt., S. 379 ff.; Bd. VIII S. 72/147.

10) S. a. a. O. Bd. VII, 2. Abt. S. 394 ff.; Bd. VIII S. 246/312.

11) S. a. a. O. Bd. VII, 2. Abt. S. 403 ff.; Bd. VIII S. 312 ff.

12) S. a. a. O. Bd. VII, 2. Abt. S. 420 ff.; Bd. VIII S. 430 ff.

brechens¹⁾ wird zweifellos — schon durch ihr starkes historisches Verstehen sittlicher Erscheinungen — stets eine der tiefsinnigsten Formen systematischer Ethik bleiben.

Während aber so für Fichte und für Hegel der absolute, der religiöse Wert ein wesentlich geistiges Geltungsprinzip bleibt (das absolute Ich bzw. die dialektische Weltvernunft), beginnt nun im Zusammenhang mit der Philosophie des älteren Schelling durchaus die Wendung zu einem höchsten irrationalen (oder zum mindesten — schon durch die betont koordinierende Einbeziehung der »Natur« in den »Vernunftbegriff« —) überlogischen Wert²⁾ in der Ethik. Schelling selbst bekennt zwar noch in dem Vorbericht zu seinem »Wesen der menschlichen Freiheit«, er habe sich »bisher« wenig über »Gut und Böses... erklärt«³⁾, und er hat auch später keinerlei eigentliche Moralphilosophie geschrieben. Aber schon die pantheistische Identitätsphilosophie seiner Jugendepoche und das religiöse, wie das mythologisierende Denken seines Alters sind gerade typischer Ausdruck für die beiden mächtigsten methodischen Einstellungen, die auch in der weiteren spekulativen Ethik seiner Zeit wirksam neben dem Hegelianismus geworden sind.

So hat etwa K. Chr. Fr. Krause — in einer inneren Verwandtschaft zu Schellings identitätsphilosophischem Pantheismus — »das Gute für den Menschen«⁴⁾ rein durch »das Eine Gute«⁴⁾, welches »ist die Wesenheit Wesens, sofern Gott selbige in sich darlebt«⁴⁾, bestimmen wollen. Und die Wesenheit Wesens, »das Eine Gute« ist auch hier — in Anlehnung an die Identitätsphilosophie — als »Natur und Vernunft in Vereinheit, als die höchste Vereinsphäre in Gott«⁵⁾ zu charakterisieren gesucht.

Weiter aber schließen sich auch — wie schon Jodl⁶⁾ dies richtig sah —

1) Hegel: System der Sittlichkeit, Werke ed. G. Lasson, 1913, Bd. 7, S. 450 ff.

2) S. z. B. Schelling: Sämtl. Werke, I. Abt. Bd. VII S. 395/96: »der... Verstand muß... das irrationale Verhältnis der Natur zu sich täglich mehr erkennen.« Hier unterscheidet auch Schelling seine Lehre ausdrücklich von der eines »reinen Idealismus« (a. a. O. S. 395). Vgl. auch Fichte: Nachgel. Werke, Bd. III S. 32: »so hat Schelling mich bedauert; ich habe keine Natur. Ich gebe ihm sein Bedauern zurück, es ihm als Unglück zurechnend, daß er Natur hat, ein blindes Ungefähr.«

3) Schelling: Sämtl. Werke I, VII S. 334.

4) K. Chr. F. Krause: Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829, S. 536.

5) Krause: System der Sittenlehre, ed. Hohlfeld und Wünsche, 1888, S. 217. — S. ferner a. a. O. S. 291: »Es ist für den Menschen als sittliches Wesen erforderlich, daß er den Urbegriff des Einen Guten und des Gliedbaues desselben... erkenne; ... daß er den Urbegriff und das Urbild des Guten stetig zu seinem eigenen, eigenleblichen oder individuellen Musterbegriffe und Musterbilde weiterbestimme.«

6) F. Jodl: Geschichte der Ethik, Bd. II, 1912, S. 131.

alle die späteren ethischen Fragmente Schleiermachers noch ganz nahe an den Gedankenkreis der Schellingschen Identitätsphilosophie an. Auch für Schleiermacher ist das »höchste Gut«, der absolute Wert, »die Identität von Vernunft und Natur«¹⁾, oder genauer: »ein Minimum von Auseinandersein der Vernunft und Natur«²⁾. »Die Frage aber, ob diese und jene Gestaltung der Dinge ein Element des höchsten Gutes sein könne, ... kann ... niemand ... abweisen«³⁾. Und zwar soll nun eben diese ethische Gestaltung der Dinge, die Verwirklichung des höchsten Gutes, nach Schleiermacher auf sehr verschiedenartige Weise erfolgen, sowohl durch ein »organisierendes Verfahren«³⁾, d. h. durch eine »fortschreitende Einigung der Natur mit der Vernunft ... insofern sich die Vernunft im ethischen Verfahren dasjenige weiter bereitet, womit sie ins Unendliche fort auf das Übrige handelt«⁴⁾, wie zugleich durch ein »symbolisierendes« Verfahren⁴⁾, d. h. durch eine »sittliche Tätigkeit, ... durch die die Vernunft ins Unendliche sich dasjenige ausbildet, worin sie erkannt werden kann«⁴⁾. Ist das Organisieren ein »allgemein gleiches« oder »identisches«, so ergibt sich der ethische Wert des Verkehrs, des Rechtes, des Staates; ist es ein »individuelles« — Schleiermacher hat bekanntlich mit Recht den Wert des Individuellen in der Ethik besonders unterstrichen —, so ergibt sich der Wert des Eigentums, der Gesellschaft. Ist das Symbolisieren ein »allgemein gleiches« oder »identisches«, so zeigt dies nach Schleiermacher den Wert des wissenschaftlichen Denkens, des Glaubens, der Schule; ist das Symbolisieren ein »individuelles«, so sollen sich nach Schleiermacher die Werte des Gefühls, der Offenbarung, der Kirche ergeben. So erstrebt auch Schleiermacher überall in seinem unvollendeten System eine Ableitung, Einordnung, Bestimmung aller möglichen empirischen Werte durch einen höchsten absoluten, metaphysischen⁵⁾.

1) Siehe Schleiermacher: Werke ed. Braun, Bd. II, z. B. S. 254.

2) Schleiermacher: Werke ed. Braun, Bd. II S. 254 (Ethik 1812/13). Vgl. a. a. O. S. 561 (Güterlehre. Letzte Bearbeitung); ferner a. a. O. Bd. I S. 475 ff.: »das höchste Gut ist ein ... Geeinigtsein ... von Vernunft und allem irdischen Sein« (Begriff des höchsten Gutes, 2. Abhandlung). Vgl. ferner a. a. O. Bd. II S. 36 ff. (Tugendlehre 1804/05); a. a. O. S. 200 ff.: das höchste Gut ist Identität »des Productes und Producirens« (Brouillon zur Ethik 1805); a. a. O. S. 423, 425, 426: das höchste Gut ist die »Einigung der Vernunft mit der irdischen Natur überhaupt« (Ethik 1814/16).

3) Schleiermacher: Werke ed. Braun, Bd. I S. 467 (Begriff des höchsten Gutes, 1. Abhandlung).

4) A. a. O. Bd. II S. 425. Vgl. S. 93 ff., Bd. I S. 475 ff.

5) S. z. B. Schleiermacher: Werke, Bd. II S. 252: »Die Ethik« ist ein »speculatives, ... aber doch ... reales Wissen«.

Aber während in dieser ganzen identitätsphilosophischen Ethik sich ein starker metaphysischer Optimismus ausgelebt hat in dem festen Glauben an eine absolute höhere Einheit von Vernunft und Natur, von geltendem Wert und bloß natürlichem Sein, so weist im Gegensatz hierzu — schon vom Beginn des 19. Jahrhunderts an und bisher viel zu wenig beachtet — noch eine völlig andersartige metaphysische Ethik gerade in die entgegengesetzte Richtung. Offenbar von Baader am frühesten und am markantesten verfochten¹⁾, aber auch von Geistern wie dem älteren Steffens²⁾, G. H. Schubert³⁾ (oder gelegentlich auch von Solger³⁾) und anderen spekulativen Spätromantikern und schließlich noch in modifizierten Formen von Kierkegaard übernommen, bricht hier in Anlehnung an den Mythos vom Sündenfall die schwerblütigste Metaphysik der Verzweiflung über die Schuld- und Schmerzbeladenheit der Sinnennatur hervor. Und in diese Entwicklung der metaphysischen Ethik gehört auch noch Schopenhauer hinein. Nicht nur der Pantheismus, sondern auch jede einfache metaphysische Deckung von geltendem Wert und Natur ist hier (bei diesen wesentlich theistischen oder atheistischen Denkern) geleugnet. Aber jedenfalls werden hier überall bei Baader wie dem älteren Steffens, bei Schopenhauer wie bei Kierkegaard alle einzelnen empirischen Wertsetzungen aus der allgemeinen metaphysischen Verneinung mindestens des gegenwärtigen »natürlichen« Lebens gewonnen⁴⁾. Und ähnlich besteht noch bei Ed. v. Hartmann der höchste Sinn des Daseins und damit der höchste ethische Wert in der »Erlösung« des Urwillens⁵⁾, in der »bewußten« Überwindung des ganzen Welt- und Gottes-Schmerzes⁶⁾; und erst aus die-

1) Der spätere Schelling ist hier offenbar mehr von Baader abhängig als Baader von Schelling, s. hierzu und über G. H. Schubert mein Buch: Baader und die philosophische Romantik, 1927.

2) S. z. B. Steffens: Caricaturen des Heiligsten, 1819 ff., Bd. I S. 44, 41 f.: »In aller Erscheinung verbirgt . . . sich . . . die Hölle.« »Das Böse« . . . ist ursprünglich wie die Natur, wie die Geschichte, wie die Seele selbst.« »Fragt Euch . . . selbst, ob Ihr nicht Euch . . . einer Schuld bewußt seid, die . . . mit eurer Natur so innig verwebt ist, daß ihr beide, diese Natur und diese Schuld, nicht zu trennen vermögt.«

3) S. z. B. Solger: Nachgel. Schriften, Philos. des Rechts und Staats, Bd. II S. 279 f.: »Das Böse . . . wird . . . durch die Natur in der Existenz erhalten«; vgl. J. Heller: Solgers Philosophie der ironischen Dialektik, 1928, S. 107.

4) Siehe Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, Buch 4, z. B. § 60: die moralischen Handlungsweisen sind solche, in welchen die Verneinung des Lebens ihren Ausdruck findet.

5) Ed. v. Hartmann: System der Philos. im Grundriß Bd. VI: Grundriß der ethischen Prinzipienlehre, 1909, S. 211 f., 204.

6) S. a. a. O. S. 214.

sem »absoluten Zweck« der Weltverneinung werden für Hartmann alle sonstigen empirisch-sittlichen Zwecke und seltsamerweise dann auch wieder die »sittliche Mitarbeit an der Kulturentwicklung«¹⁾ (!) erschließbar.

Innerhalb des russischen Denkens haben Bulgakow und Berdjajew besonders entscheidend auf Baader zurückgreifen wollen²⁾; aber auch schon Solovjoff (der übrigens in seiner Frühzeit stark von Schopenhauer beeinflusst wurde)³⁾ besitzt Verwandtschaft mit Baaders deutscher metaphysischen Ethik⁴⁾.

Dagegen in Frankreich ist auch die Annahme und Bejahung der stark irrationalen »idées forces« bei A. Fouillée oder des »principe de la vie« bei J. M. Guyau noch mehrfach als metaphysische Gesamtdeutung alles Daseins gedacht⁵⁾, aus der heraus erst alle besonderen empirischen sittlichen Bewertungen gefolgert werden können. Und endlich bedarf es wohl kaum noch näherer Ausführung, daß auch der spätere Nietzsche alle Ziele des Übermenschen durch eine meta-

1) A. a. O. S. 213.

2) Siehe N. Berdjajew: Das Problem der Anthropodizee in H. Ehrenberg: Dokumente des östlichen Christentums, 1925, S. 251; S. Bulgakow: Aus »Das Tageslicht«, ebenda.

3) Siehe W. Solovjoff: Ausgewählte Werke (deutsch), I. Band, 1914, Vorrede S. VII. Über die besondere Annäherung S.s an Baader a. a. O. S. IX f.

4) Zur näheren Charakterisierung der Ethik Solovjoffs s. z. B. Ausgew. Werke Bd. I S. 61, 58: »das Dasein der Geschöpfe in Sinnlosigkeit, Trennung, ... feindseligem Widerstreit ... ist nur begründet in ihrer falschen Beziehung zueinander, die schattenhaft und vergänglich ist, ihr wahres Sein wurzelt in der Einheit mit allem. Die Krone des Seins gebührt nicht dem einzelnen, sondern dem Ganzen. Der Urbeginn und Quell alles Seins ist ... die absolute Einheit alles Seienden ... Gott.« — Gott ist also auch, »wie uns unser inneres Bewußtsein bezeugt, ... das absolute Gute, d. h. Gott und ebenso alles, was sich mit Ihm schon vollkommen vereinigt hat«. Aus diesem Grunde muß auch dieses »umfassende«, dieses absolute Gute, die Einheit alles Seienden »die Norm unserer moralischen Beziehung zu allem enthalten«. — »Alles was ist, und alles was sein kann, wird nun in moralischer Beziehung durch drei Kategorien seines Wertes erschöpft; denn wir haben es entweder mit dem zu tun, was höher ist als wir, oder mit einem uns Gleichwertigen oder mit dem, was unter uns steht. Es ist logisch unmöglich, noch eine vierte zu finden.« Deshalb soll also »das Prinzip der moralischen Vervollkommenung in drei Grundgefühlen enthalten, die die ... natürliche Tugend ausmachen: im Schamgeföhle, das unsere höhere Würde vor den Angriffen tierischer Begierden schützt, im ... Mitleid, das uns mit allen ... gleich macht, im religiösen Geföhle, in dem sich unsere Erkenntnis des höchsten Guten ausspricht« usw. (Die ersten Sätze stammen aus: »Die geistigen Grundlagen des Lebens«, die letzten Sätze aus Bd. II, 1916 S. 517/18, »Die Rechtfertigung des Guten, eine Moralphilosophie«).

5) S. zur Beurteilung dieser metaphysischen bzw. empiristischen Tendenzen bes. Ch. Christophe: Revue de métaphys. et de morale, 1901, S. 522 ff., und H. Pfeil: J. M. Guyau und die Philosophie des Lebens, 1928, S. 112 ff.

physische Grunddeutung des gesamten Seins, durch den einen obersten Wert der Bejahung des irrationalen, metaphysischen Willens zur Macht zu begründen suchte ¹⁾. Selbst die Theorien Stirners, die Nietzsche nach der Meinung Jodls nur weiter gedacht und bereichert haben soll, sind kaum als ein bloßer Positivismus anzusehen. Nietzsche aber war höchstens in der Zeit des »Menschlichen, Allzumenschlichen« überwiegend Empirist. Dagegen in der »Geburt der Tragödie« wie in dem »Willen zur Macht« herrscht überall — neben allem Reichtum an empirischer Seelenforschung — eine letzte metaphysische Intuition, aus der heraus erst alle Einzelwerte herausgelesen werden, hier ist Nietzsche überall doch wesentlich metaphysischer Ethiker gewesen, so sehr er sich auch gegen alle Transzendenzgesinnung herkömmlicher Metaphysik gewehrt hat.

III.

Wie aber ist nun das Verhältnis zwischen empiristischer und metaphysischer Problemstellung im einzelnen näher zu bestimmen? Oder die Frage verallgemeinert: Müssen sich diese beiden und eventuell noch sonstige Fragestellungen in der Ethik weitgehend gegenseitig ausschließen? Oder gibt es einen übergeordneten methodischen Gesichtspunkt, von dem aus alle diese verschiedenen Fragen als unentbehrliche und sich gegenseitig ergänzende Momente einer gegliederten Gesamtfrage erkannt werden können und müssen? Auch dieses umfassendste Methodenproblem ist zweifellos in der Geschichte der Ethik schon öfters berührt oder, besser gesagt, gelegentlich gestreift worden.

So hat schon Fries die »praktische Philosophie« ²⁾ zerlegt in »1. Ethik, praktische Naturlehre, Lehre . . . vom Werth und Zweck menschlicher Handlungen und 2. in Religionslehre, praktische Ideenlehre, Lehre vom Zweck der Welt« ³⁾. Und Fries hat sich auch bemühen wollen, das »gegenseitige Verhältnis« ⁴⁾ zwischen dieser metaphysisch religiösen Wertlehre und der wesentlich empirischen Wertbeschreibung klarzustellen. Aber diese Klarstellung bleibt doch im allgemeinen vollkommen auf folgende Sätze beschränkt: »Wir sehen nun leicht, daß in der That die religiöse Frage die höhere sey, denn dem Zweck der Welt sich unterordnend

1) Siehe Nietzsche: Werke (Taschenausg.), z. B. Bd. IX, 1906, S. 448: Unsere Werte sind in die Dinge hineininterpretiert. . . . Aller Sinn ist »Wille zur Macht« (alle Beziehungssinne lassen sich in ihn auflösen), vgl. ferner a. a. O. S. 471, 18, 520 f.

2) Jakob Friedr. Fries: Handbuch der praktischen Philosophie, I. Band, 1818, S. 12.

3) J. Fr. Fries: Handbuch der praktischen Philosophie, Bd. I, 1818, S. 12.

4) A. a. O. S. 14.

wird der Mensch erst die Zwecke seines Lebens ansetzen können. Aber über den Zweck der Welt gibt es keine wissenschaftliche Lehre; die Ideen desselben können Menschen nur im Gefühl fassen, welches die Schönheit und Erhabenheit des Lebens in der Natur anerkennt. Wissenschaftlich ist daher nothwendig die Lehre der Ethik das erste, sie ist die begreifliche, von dem wir uns erst zu dem höheren unbegreiflichen können hinüber leiten lassen«¹⁾. Und besonders in der Durchführung seiner Ethik bleibt Fries lediglich bei der Behauptung: das, »was gut und recht«²⁾ ist für den Menschen, werde bereits stets durch einen »rein vernünftigen Ausspruch unserer Überzeugungen rein apriori entschieden«²⁾. Während er in der »Religionsphilosophie oder der Weltzwecklehre« nur zu dem Ergebnis kommt: »das höchste Gut . . . ist für den einzelnen Menschen subjective Seelenruhe aus Selbstzufriedenheit« . . .³⁾. »Für die Welt aber ist das ewige Gut: jedes Leben trägt in der eigenen Schönheit seinen Werth!«⁴⁾

Dagegen das methodische Verfahren in Herbarts Ethik erinnert auffallend mehr an methodische Grundeinstellungen des 17. und 18. als des 19. Jahrhunderts. Wie es im Zeitalter Descartes' oder Christian Wolffs versucht wurde, alle Erkenntnis auf einer Reihe von völlig in sich evidenten, rationalen Vorstellungen und Vorstellungsbeziehungen aufzubauen, so lehrt auch Herbart für die Ethik: »das Löbliche und Schändliche besitzt eine ursprüngliche Evidenz, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu sein. Allein die Evidenz durchdringt nicht immer die Nebenvorstellungen, welche theils begleitend, theils von jenem selbst verursacht, sich einmischen. Daher bleibt es oftmals unbemerkt; oft wird es gefühlt, aber nicht unterschieden; oft durch Verwechselungen und falsche Erklärungen entstellt. Es bedarf also, herausgehoben, und in ursprünglicher Reinheit und Bestimmtheit gezeigt zu werden. Dieses vollständig zu leisten, und die theils unmittelbar gefallenden, theils durch die Aufgabe, das Mißfallende zu meiden, herbeigeführten Musterbegriffe (Ideen) geordnet zusammenzustellen, ist die Sache der allgemeinen Ästhetik«⁵⁾, von der die Ethik nur ein Unterteil ist. Diese »ursprünglichen« Musterbegriffe (Ideen), die die praktische Philosophie aufstellen kann und muß,

1) J. Fr. Fries: Handbuch der praktischen Philosophie, Bd. I, 1818, S. 14.

2) A. a. O. S. 112 ff., 116.

3) J. Fr. Fries: Handbuch der praktischen Philosophie, Bd. II, Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre, 1832, S. 150.

4) A. a. O. S. 151.

5) I. Fr. Herbarts Sämtl. Werke ed. Hartenstein, 1850, Bd. I S. 124 (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie).

sind nach Herbart bekanntlich die »Idee der inneren Freiheit«¹⁾, »der Vollkommenheit«²⁾, »des Wohlwollens«³⁾, »des Rechts«⁴⁾, »der Billigkeit«⁵⁾ (von ihnen »abgeleitet« die Ideen der beseelten Gesellschaft«⁶⁾, des »Kultursystems«⁷⁾, des »Verwaltungssystems«⁸⁾, »Lohnsystems«⁹⁾, der »Rechtsgesellschaft«¹⁰⁾. Und diese fünf »ursprünglichen Ideen« sollen nun keineswegs durch eine bestimmte menschlich-seelische Veranlagung gegeben sein (»das moralische Gefühl ist verwiesen aus den Grundlegungen der Sittenlehre«¹¹⁾; der praktischen Philosophie kann es »nicht darauf ankommen, den Geschmack«¹²⁾, der uns die Urteile über die »ursprünglich gefallenden sittlichen Verhältnisse« gibt, »psychologisch zu erklären«¹²⁾, und ebensowenig können und sollen diese »Ideen« durch eine rein metaphysische Intuition, durch eine »intellektuelle Anschauung« erschlossen werden¹³⁾, sondern sie sollen ein rein Geltendes bedeuten (im Sinne eines materialen Rationalismus, wie ihn Herbart stets vertrat. Wie aber dieses Geltende in den verschiedenen »Fällen«¹⁴⁾ des »Lebens«¹⁴⁾ anzuwenden sei, hierauf antwortet Herbart nur, sei keinerlei »vollständige Auskunft«¹⁴⁾ zu geben. Es sei hier vielmehr jeder »— nicht . . . nur zuweilen, sondern auf immer — an sein Herz . . . zu verweisen; an jenes Zartgefühl, welchem die Schätzung der Annäherung des Wirklichen an die Ideen ist zugeschrieben worden. Nicht als ob in den einzelnen Fällen Elemente von sittlicher Bedeutung vorkommen könnten, deren Vorbild nicht in den Ideen enthalten wäre. Sondern weil die Ausmittlung des Factischen, die bestimmte Nachweisung dessen, was den Ideen in dem Wirklichen entspricht, Schwierigkeiten findet, die sich durch Begriffe nicht heben lassen, da sie nicht im Reich der Begriffe, sondern in den Dunkelheiten und Vieldeutigkeiten der Empirie selbst ihren Sitz haben«¹⁵⁾.

Dagegen wirken immerhin die wenigen kurzen Skizzen, die Lotze für den Aufriß einer Ethik hinterlassen hat, in einigen Punkten wenigstens klärender als Herbart. Lotze greift wohl noch sehr häufig zurück auf

1) S. a. a. O. Bd. VIII (Allgemeine praktische Philosophie) S. 33 ff.

2) S. a. a. O. S. 37 ff.

3) S. a. a. O. S. 41 ff.

4) S. a. a. O. S. 45 ff.

5) S. a. a. O. S. 53 ff.

6) S. a. a. O. S. 101 ff.

7) S. a. a. O. S. 96 ff.

8) S. a. a. O. S. 90 ff.

9) S. a. a. O. S. 83 ff.

10) S. a. a. O. S. 78 ff.

11) Herbart: Sämtl. Werke ed. Hartenstein, Bd. VIII S. 12 (Allgemeine praktische Philosophie).

12) A. a. O. S. 13.

13) Jeden Versuch, seine »ursprünglichen« 5 Ideen wieder einem »höheren«, einem eigentlich metaphysischen Princip unterordnen zu wollen, hat Herbart »mit aller Strenge« abgelehnt, s. z. B. a. a. O. S. 27.

14) A. a. O. S. 31 (Allgemeine praktische Philosophie).

15) A. a. O. S. 31/32.

eine Art »latent . . . eingeborener sittlicher Ideen«¹⁾, die sich an der Hand sittlicher Erfahrung entwickeln sollen¹⁾. »Ganz einfach ausgedrückt, kommen wir daher darauf zurück, daß wir nur von unserem (sc. eingeborenen) Gewissen die Aussprüche erwarten, welche uns die allgemeinsten sittlichen Grundsätze festsetzen. Es wird auch niemand bezweifeln, daß keine Theorie uns jemals von anderen Verpflichtungen überzeugen wird, denen diese Zustimmung des Gewissens fehlt«²⁾. Und weiter wird einfach behauptet, es gibt eben »mancherlei Verhältnisse der Dinge und der Ereignisse, denen ein eigener Wert und Unwert insofern zukommt, als sie zwar überhaupt bloß in unserem Gefühl beide erlangen, dann aber unabhängig von unserer Willkür, so daß auf einige ein unmittelbares, nicht abzuänderndes Urteil des Wohlgefallens oder der Billigung, auf andere eins des Mißfallens oder der Mißbilligung fällt, und daß endlich auch nach einem gleich unmittelbaren Anspruch unseres Gefühls bestimmte Gradunterschiede dieser Werte feststehen«³⁾.

Aber abgesehen hiervon findet sich dann doch bei Lotze ein sehr interessanter — wenn auch ganz unzureichender — Versuch, die methodischen Grundprobleme der Ethik durch eine Parallelisierung mit denen der Naturtheorie weiter zu fördern. »Keine Erkenntnis des Wirklichen« — so heißt es nämlich hier z. B. — »entstand ohne die Erfahrungen, welche«⁴⁾ den Grundsätzen alles Erfahrens »den Inhalt ihrer Beurtheilung lieferten; umgekehrt konnte nie die Erfahrung allein die höchsten Grundsätze erzeugen, nach denen sie beurtheilt zu werden verlangt. Die praktische Philosophie bietet eine vollständige Analogie«⁵⁾. Auch in der praktischen Philosophie soll also nach Lotze auf die gleiche Art eine Verbindung des Geltenden mit dem Tatsächlichen gesucht werden, wie dies bereits in der Naturerkenntnis geglückt ist.

Ähnliche Anregung aber für solche umfassendsten Methodenprobleme der Ethik findet sich ferner auch bei Sigwart. Auch Sigwart vertritt noch ausführlich die Theorie von einer im Menschen »angelegten . . . Empfänglichkeit für« sittliche »Gefühle«⁶⁾. Aber neben diesen empiristisch psychologischen Lehren betont er zugleich: »in dem

1) Siehe H. Lotze: Die Prinzipien der Ethik, 1882 (wieder abgedruckt in H. Lotze: Metaphysik ed. G. Misch, 1912, S. 610, 611 f.).

2) H. Lotze: Grundzüge der praktischen Philosophie, Diktate aus den Vorlesungen Lotzes, 1899, S. 13.

3) A. a. O. S. 12/13.

4) H. Lotze: Metaphysik ed. Misch, S. 625.

5) H. Lotze: Metaphysik ed. Misch, S. 625.

6) Chr. Sigwart: Vorfragen der Ethik, 2. Aufl. ed. H. Maier, 1907, S. 63.

Gedanken also eines einheitlichen und höchsten Zwecks, zu dem sich alle einzelnen Zwecke der bestimmten Handlungen wie Teile oder Mittel verhalten, kann sich erst mein Selbstbewußtsein nach der praktischen Seite vollenden. Erst dann weiß ich zu sagen, w a r u m ich das einzelne will, wenn die einzelne Handlung durch einen einheitlichen, letzten Zweck begründet ist. . . . Die Aufgabe der Ethik enthält also die Aufstellung eines letzten, alle menschlichen Willenstätigkeiten umfassenden und in sich schließenden Zwecks«¹⁾, eines »Menschheits- und Weltzwecks«²⁾, »und zwar so, daß daraus die einzelnen konkreten Handlungen als Mittel, diesen Zweck zu verwirklichen, sicher und unzweideutig deduziert werden können«¹⁾. Eben aus diesem Grunde aber hält S i g w a r t auch — wie er wenigstens andeutet — eine »Begegnung«²⁾ von Metaphysik und von empirisch fundierter Ethik für unbedingt wünschenswert²⁾.

Entsprechende Gedanken finden sich ferner bei P a u l s e n und bei W u n d t. Dagegen ist nun, wie ich glaube, die noch immer tiefste Lösung aller dieser Probleme angebahnt in der methodischen Grundanlage der K a n t s c h e n »Kritik der praktischen Vernunft«; nur allerdings in keiner Weise in der Ausführung, die Kant seiner Ethik gegeben hat, und die naturgemäß bisher das allein wesentlich Beachtete geblieben ist.

Von dieser K a n t s c h e n Lösung der ethischen Probleme ist, wie ich glaube, der rein transzendente Problemansatz (wie er z. B. in der Kritik der praktischen Vernunft ed. Kehrbach S. 109, eine volle Analogie zur Kritik der reinen Vernunft erstrebt) völlig zu scheiden. Kant selbst ist in den Antworten, die er auf alle ethischen Fragen gab (wie schon oft genügend gesagt, wenn auch nicht genügend im einzelnen gezeigt wurde) in einen unhaltbaren — weil vorkritischen — Rationalismus verfallen. Dem entgegen aber ist es eine unentbehrlich wichtige Aufgabe, den echten kritischen, t r a n s z e n d e n t a l e n P r o b l e m a n s a t z — wenn auch zum größten Teil im G e g e n s a t z zu der Ausführung der Kritik der praktischen Vernunft — zu verdeutlichen.

Es ist eben deshalb bei der Erörterung der eigentlich transzendental ethischen Probleme völlig abzusehen von fast allen mehr oder minder orthodoxen Kantianern (die höchstens einige Korrekturen an den Kant-schen Resultaten versuchten, aber den unmöglichen materialen Rationalismus der Kritik der praktischen Vernunft in keiner Weise methodisch zu überwinden vermochten), z. B. von Julius B e r g m a n n³⁾, H ä g e r -

1) A. a. O. S. 15/16.

2) S. a. a. O. S. 70.

3) Siehe Julius B e r g m a n n: Über das Richtige. Eine Erörterung der ethischen Grundfragen, 1883, besonders S. 114 ff.

ström¹⁾ oder B. Erdmann, aber auch von Cohen oder von Nelson, der nicht nur methodisch, sondern auch in allen Resultaten nicht über den sehr engen Kreis der Inhalte der Kantschen Ethik hinaus- kam²⁾. Im Gegensatz zu fast allen diesen Forschern muß es besonders — mit Rickert wie mit Troeltsch und Spranger — fest- gehalten werden, daß die Ethik sich nicht »auf das Prinzip der Autonomie in seiner umfassendsten Bedeutung beschränken kann. In der Logik ist ja ebenfalls nicht nur von der Wahrheit im allgemeinen, sondern . . . von ihrer besonderen Ausgestaltung in der Wissenschaft zu handeln«; und »für die wissenschaftliche Erforschung des autonomen Lebens gilt nicht minder, daß sie eine inhaltliche Erfüllung braucht, die aus den formalen Grundwerten nicht zu deduzieren ist«³⁾.

Des näheren aber ergibt sich nun für die Ethik, wie ich glaube, aus einer wesentlich transzendentalen Problemauffassung in der betonten Analogie zur Naturtheorie folgendes: der Begriff der Autonomie kann nur aufrecht erhalten und begründet werden im Sinn einer notwendigen Einheit der Apperzeption im Ethischen, d. h. als der oberste Grundsatz der Ethik kann nur dies rein apriori aufgezeigt werden, daß alle möglichen sittlichen Werte stets notwendig einer obersten umfassendsten Einheit unterstehen müssen. (Selbst da, wo ein bloßes Chaos der sittlichen Inhalte zu setzen versucht würde, würde doch dies Chaos notwendig noch in der Form der Einheit eines apperzipierenden Ich überhaupt angenommen werden müssen.) Wie aber nun weiter in einer Theorie der Naturerkenntnis zwischen dem Moment der Einheit der Apperzeption auf der einen Seite und den empirisch gegebenen Inhalten auf der anderen Seite mindestens noch ein spezifisch eigenartiges Moment für einen »Schematismus« des Erkennens unentbehrlich ist, nämlich das Moment einer uni- versalen, nichtempirischen Anschauung, so gilt dies relativ korrespondierend auch für die Ethik. Und zwar ist nun für die Ethik diese alles umfassende Anschauung — wie dies ausführlich zu zeigen wäre — stets notwendig eine metaphysisch-religiöse Grundintuition, eine »intellektuelle Anschauung« von einem um- spannenden Totalsinn des Daseins. Ein solcher Totalwert wird stets schon mit in alle empirischen Werte

1) A. Hägerström: Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt, 1902, s. z. B. S. 256 f.

2) Siehe L. Nelson: Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, Bd. I: Kritik der praktischen Vernunft, 1917.

3) H. Rickert: Über logische und ethische Geltung, 1914, in Kant-Studien, Bd. XIX S. 221.

hineingesehen und hineingelebt, auch bei den flachsten Totaldeutungen, die etwa alle Werte nur als selbstverständlich roh hedonisch oder ökonomisch deuten wollen.

Um also den gegliederten Stufenbau derjenigen Momente zu bestimmen, die zu einer Theorie des Ethischen unentbehrlich sind, ja die bereits jeder Satz über Ethisches (korrespondierend allen Sätzen der Naturerkenntnis) enthält, ist außer dem Moment der Einheit der Apperzeption und dem Moment der empirisch gegebenen Wertungen mindestens noch das Moment einer ethischen Totalanschauung nötig, wie sie bei jeder Erfassung empirischer Werte stets mitgegeben ist und mitgegeben sein muß. Die Probleme dieser stets vorhandenen und notwendig vorhandenen Gesamtintuition sind es, die Kant in seiner Typik der reinen praktischen Vernunft methodisch beschäftigt haben. Erst nach der Anerkennung dieser Universalanschauung kann der Kantische Begriff einer vorausgesetzten »Ordnung der Dinge«, d. h. der Werte (ein Begriff, der für die Kantische Typik, für alle Urteilsentscheidung auf Grund dieser Typik entscheidend ist, s. z. B. den Satz: »die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: frage dich selbst, wenn die Handlung, die du vor hast, nach einem Gesetze der Natur . . . geschehen sollte . . ., und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein?« Kritik der praktischen Vernunft S. 84/85) einen Sinn gewinnen. Jede solche allgemeinste »Ordnung« der Werte — in der Ethik kann es sich natürlich nicht um physische »Dinge« handeln, die ja auch an jener Stelle bei Kant nicht gemeint sind — setzt eben jene ordnende metaphysische Universalanschauung schon voraus, wie sie die spekulative Ethik, ohne sich voll methodisch Rechenschaft zu geben, in einer intellektuellen Anschauung des höchsten Gutes (d. h. Güterzusammenhangs) stets geübt hat. Oder wie schon Franz von Baader diese Problemlage in diesem Zusammenhang gut andeutet: »Was . . . der Schematism. dem Verstande, dasselbe leistet die Symbolik der Vernunft«¹⁾. Erst im Rahmen einer solchen »universalen Anschauung« des Sittlichen, einer »Symbolik der Vernunft«, erst durch sie und aus ihr heraus gewinnen dann alle die verschiedenen einzelnen empirischen Werte einen Ordnungszusammenhang.

Nun kann selbstverständlich in der Geschichte der Ethik diese Ordnung der Werte, es kann das höchste Gut oder der wahre Zusammenhang der Werte in jener Totalanschauung oft oder dauernd irrig bestimmt sein.

1) Fr. v. Baader: Über d. Begr. d. Ethik durch d. Physik, 1813, S. 7.

Dies ist so wenig zu vermeiden, wie man in der Geschichte der Naturerkenntnis etwa falsche naturwissenschaftliche Hypothesen unmöglich machen kann¹⁾. Die Korrektur solcher falschen Einordnungszusammenhänge wird für die »theoretische« wie für die »praktische Vernunft« immer nur durch das Gewicht von »Tatsachen« erfolgen, durch das Gewicht von empirischen Wahrnehmungen bzw. von empirischen Wertungen.

Sobald einige Reihen des tatsächlichen Wertens gar nicht mehr eingliedert werden können in den bestimmten Wertezusammenhang, den irgendeine inhaltlich bestimmte metaphysische Anschauung aufstellt, sobald muß eben ein anderer neuer Anschauungszusammenhang gewonnen werden, der diese Aufgabe leisten kann. Niemals aber wird und braucht deshalb die Menschheit an der Möglichkeit einer immer weiter fortschreitenden, an der Möglichkeit einer immer mehr wahren (weil mehr Tatsachen umfassenden) Erkenntnis der Natur und des Sittlichen zu verzweifeln. Auch unsere höchst entwickelte Kenntnis der Naturgesetze setzt uns noch nicht in den Stand, irgendwelche komplizierten organischen Prozesse zu erklären. Und doch wird deshalb niemand den Wert der naturwissenschaftlichen Gesetzesforschung in Frage ziehen können. Ganz ebenso ist es, glaube ich, gewiß nicht möglich, den unersetzlichen Wert einer philosophisch exakten theoretischen Ethik deshalb zu leugnen, weil es in bestimmten individuell verwickelten Fällen nicht immer gelingt, das Ganze aller hier in Frage kommenden Wertverhältnisse aufzudecken.

Nur dann, wenn von uns überhaupt keinerlei wahrhafte, sich entwickelnde Theorie des Sittlichen angebahnt werden könnte, nur dann müßte jede philosophische Ethik einer letztlich subjektiven Lebensauffassung weichen, ebenso wie jede Naturtheorie einer bloß subjektiven Natureinfühlung. Eine solche Theorie der Ethik ist aber nun, wie ich bisher im Ansatz zu entwickeln suchte, in einem wesentlich transzendentalen Sinne — wenn auch durchaus nicht in der Formung des historischen Kant — möglich. Dagegen ohne eine solche umfassende Theorie würde, wie ich eben zeigen wollte, auch ein tieferes Verstehen und ein tieferes Eindringen in die geschichtliche Entwicklung der Moralphilosophie nicht möglich werden.

Es darf in einer umfassenden Geschichte der Ethik gewiß nicht geschehen, daß die »begrifflichen Mittel« der Methoden allein »für den

1) Vgl. hiermit H. Maier: Psychologie des emotionalen Denkens, S. 775: »Das sittliche Bewußtsein läßt sich durch . . . die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen . . . so wenig beirren, wie das Wahrheitsbewußtsein durch die Tatsache des Irrtums.«

Kern« genommen werden und daß die »Struktur der Seelen« der Denker wie die gesamte geistesgeschichtliche Denkatmosphäre unverstanden bleibt. Es wäre das Gegenteil von dem, was auch in dieser Skizze erstrebt wurde, wenn eine Geschichte der Philosophie zu einer rohen Rubrizierung der allgemeinsten philosophischen Standpunkte, zu einer Art »Ketzerhistorie von allgemeinen Ansichten«¹⁾ herabsinken würde.

Aber neben der treuesten Einfühlung in die menschliche Eigenart der großen wie der kleineren Denker, neben einer klaren Erfassung der gesamten zeitgeschichtlichen Hintergründe darf doch auch die Darstellung des objektiven Lehrgehaltes und der Methoden der Systeme nicht leiden. Zu einer Geschichte der wissenschaftlichen Ethik gehört durchaus auch eine exakte Vergleichung des oft mühsam und tief durchdachten begrifflichen, des methodischen Apparates, den die verschiedenen Denker ausgebildet haben, nicht nur eine Vergleichung der Resultate der Forschung.

Diesen Anforderungen kann, wie ich glaube, die Geschichte der modernen Ethik von Jodl, das einzige größere Werk, das bisher auf diesem Gebiete existiert, nicht genügen. Jodl ist im wesentlichen nur der empiristischen Ethik gerecht geworden; dagegen die ganze Darstellung der »spekulativen«, der kritischen, der rein rationalen wie der religiösen Problematik ist meist sehr stark positivistisch verzeichnet, trotz des weit ausgedehnten und des dauernd verdienstvollen Quellenstudiums, das dies Werk aufweist. Und so ist für die Geschichte der modernen Moralphilosophie gegenwärtig noch ein reiches Material zur Darstellung zu bringen; oder es würde sonst ein oft ergreifend starkes Ringen um inhaltvolles und exaktes Denken — wie es das 19. Jahrhundert erfüllt — unbeachtet bleiben, und es würde das Wort Schleiermachers: »die Sittenlehre als Wissenschaft... befindet sich in einem unerfreulichen Zustande«²⁾ — mindestens für die Geschichte der Ethik, schon wegen der »geringen Produktivität auf diesem Gebiete«¹⁾ — auch heute noch aufrecht erhalten werden müssen.

1) Siehe Schelling: Werke, I. Abt., VII. Band, S. 338 und 344.

2) Siehe Schleiermacher: Werke ed. Braun, Bd. I S. 445.

Notizen.

Erwin Metzke: Karl Rosenkranz und Hegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des sogenannten Hegelianismus im 19. Jahrhundert. Verlag Wilhelm Heims, Leipzig 1929.

Eine sorgfältig gearbeitete Studie (Königsberger Dissertation), die eines der wichtigsten und schwierigsten Probleme der Geschichte der Hegelnachfolge mit aner kennenswerter logischer Eindringlichkeit behandelt. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß Rosenkranz in Wahrheit kein echter Hegelianer war, daß er sich, da er es zu sein glaubte, »über sich selbst getäuscht hat«. »Ein weiter Abstand trennt seine Philosophie von der Hegels. Hegel ist von Rosenkranz nicht mehr verstanden.« »Rosenkranz hat seine eigenen Verdienste.« »Auf den ontologischen und metaphysischen Fragen liegt bei ihm das Hauptgewicht.« »Oft laufen die Hegelschen Formeln und Termini bei Rosenkranz leer.« »Sein System ist statisch, ein ruhender Aufbau, ein fertiges, in sich abgeschlossenes Gebäude.« »Ganz anders Hegel. In Hegels System ist ein Pathos der Lebendigkeit, von dem wir bei Rosenkranz nichts mehr spüren.«

Ich konnte Metzkes Gedankengängen in der Hauptsache mit Zustim-

mung folgen, würde aber das Resultat doch nicht mit der unvorsichtigen Härte herausstellen, wie es bei ihm geschieht. Der (durch Sperrdruck hervorgehobene) Satz »Hegel ist von Rosenkranz nicht mehr verstanden« erscheint mir etwas keck, wenn man bedenkt, daß die Besten unter uns erst seit kurzem wieder angefangen haben, um das »Verstehen Hegels« zu ringen. Metzke setzt einen »fertig verstandenen Hegel« voraus. Dieser Hegel aber scheint mir (eine explizierte Hegeldarstellung war im Rahmen einer Dissertation von 87 Druckseiten, die in der Hauptsache von Rosenkranz handelt, begreiflicherweise gar nicht möglich) derartig scharf umrissen und »definiert«, wie ich es für ungeschichtlich und einseitig halte.

Hegels Weltbild zeigt einen solchen Reichtum an philosophischen Perspektiven, daß auch die Rosenkranzsche Hegelnachfolge ihre Berechtigung hat. Gerade Rosenkranz war einer der vielseitigsten und gebildetsten Hegelianer; er hatte das Organ für Hegels philosophische Fülle. Insofern konnte vielleicht gerade er Hegel besser verstehen als die orthodoxen Dialektiker. Und es fragt sich, ob das gewisse Zurückgreifen auf Kantische Prinzipien, das Rosenkranz eigentümlich, ist mit dem Geist der Hegelschen Philosophie

in der Tat so unvereinbar bleibt, wie man vielfach glaubt.

In einer umfassenden Geschichte des Hegelianismus, an deren Anfang nicht nur jener bestimmte Lebensphilosoph und Dialektiker Hegel, sondern der geniale Vollender der europäischen Philosophie stünde, würde Rosenkranz in einem anderen Licht erscheinen als bei Metzke — obwohl seine Einzelausführungen fast überall »stimmen«. Metzke steht seinem Gegenstand noch zu nahe. Er steckt noch zu tief in den eben erst erarbeiteten Gedankengängen der Hegelschen Logik und der Wissenschaftslehre von Rosenkranz. Wer Hegel verstehen will, muß Abstand nehmen. Und zwar einen so großen Abstand, daß die Weltgeschichte der philosophischen Problematik mit ins Blickfeld tritt.

Heidelberg. Hermann Glockner.

Christian Janentzky: J. C. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins. Verlag von Max Niemeyer, Halle 1916.

— — Johann Caspar Lavater. Verlag von Huber u. Co., Frauenfeld und Leipzig 1928.

Als um die Jahrhundertwende geistesgeschichtlich, ästhetisch und philosophisch orientierte Literaturhistoriker der angeblich allein wissenschaftlich machenden »philologisch-exakten« Methode eine neue Forschungsweise gegenüberstellten, da wendeten sie sich zunächst mit einer gewissen Vorliebe dem Zeitalter der sogenannten Romantik zu. Das war begreiflich; denn in der Romantik wurzelten die Auffassungsformen, deren sie sich bedienten. Aber die romantische Bewegung

selbst zeigte sich bei genauerem Zusehen in vieler Hinsicht als ein wohl-vorbereitetes und keineswegs völlig neues Phänomen. Ein breites Aufgabenfeld eröffnete sich: die »Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert«, wie es Rudolf Unger im Untertitel seines großen Hamannwerkes bezeichnet hat. In gewissem Sinne war dieses Aufgabenfeld schon von Carl Justi in seinem epischen »Winckelmann« (1866/72) und vor allem von Rudolf Haym in seinem weitausgreifenden »Herder« (1880/85) betreten worden; aber die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, die feinen Linien, welche sich ebenso um die Gestalt des jungen Goethe weben wie zur eigentlichen Romantik und ihrer Weltanschauung hinführen, traten doch erst in Ungers »Hamann« (1911) deutlich zutage. Dieses gedankenvollste und gründlichste Werk der gesamten neueren deutschen Literaturgeschichtsschreibung verlangte eine Nachfolge und hat sie auch bereits gefunden. Neben Herder und Hamann werden heute Johann Caspar Lavater und Friedrich Heinrich Jacobi, Jung-Stilling und der Pietismus, Karl Philipp Moritz und der Sturm und Drang als Erscheinungen empfunden, deren Wirkung eine so bedeutende ist und deren Problematik bis auf den heutigen Tag noch so wenig aufgelöst wurde, daß sich eine eingehende Beschäftigung mit ihnen unter allen Umständen lohnt.

Freilich: die Mitteilung der Forschungsergebnisse und vollends der geordnete Vortrag des Materials in Form einer Monographie bereitet hier in jedem Falle die größten Schwierigkeiten. Jene »Vorläufer der Roman-

tik«, die man auch als »Aufklärer mit negativem Vorzeichen« oder als »irrationalistisch gerichtete Aufklärer« bezeichnen könnte, waren samt und sonders keine plastischen Gestalten, keine Helden wie sie sich ein Geschichtsschreiber wünschen muß, der auf glänzende Effekte sieht, keine Charakterköpfe wie sie der Maler auch ohne Auftrag malt, weil sie in der Ausstellung wirken werden. Wohl haben sie etwas außerordentlich Anziehendes, aber sie laden fast über Gebühr zur Versenkung, zur Vertiefung, zum Grübeln ein. Sie verbieten die Pointe. Sie verlangen Einzelheiten, Kleinmalerei, Intimität. Momentaufnahmen, die eine verschiedene Geste und eine einprägsame Verteilung von Licht und Schatten zeigen, sind hier nicht am Platze: sie würden willkürlich und fast karikierend erscheinen. Aus einem kaum übersehbaren Material, das sich fast gleichmäßig ausbreitet und worin der Bearbeiter immer wieder zu ertrinken fürchten muß, ist das »Bild« herauszuarbeiten; in einer schier verwirrenden Fülle von Linien und Beziehungen ist das Rätselhafteste zur Erscheinung zu bringen, das es gibt: ein »Mensch«. »Zwölf der Monde bedarf's, so heißt es, die Welt zu umsegeln, Zwölf der Jahre jedoch, eh' du den Menschen umgehst« (Hebbel).

Diese Schwierigkeiten muß man sich vor Augen halten um die Größe des Geleisteten dort zu ermessen, wo das Ziel wirklich erreicht worden ist. Rudolf Unger hat es in seinen Büchern über Hamann (bezeichnenderweise sind es mehrere, von einem Menschen wie Hamann kommt man nicht los) erreicht. Christian Janentzky hat es erreicht in seinen beiden La-

vatermonographien. Auf sie hinzuweisen ist der Zweck dieser Notiz.

»Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins« ist ein ziemlich umfangreiches Buch (374 S.), schwerfällig geschrieben und also nicht ganz bequem zu lesen, dazu mit vielen Zitaten befrachtet, an die sich tiefsinnige (dieses Wort ist hier einmal wirklich am Platz) Reflexionen knüpfen. Ganz ähnlich wie bei Unger sind solide Detailforschung und philosophische Betrachtung derartig verbunden, daß der Literarhistoriker auch Philosoph und der Philosoph auch Literarhistoriker sein muß, wenn er dieses Buch wirklich verstehen will: ein Werk der Arbeit. Ganz anders »Johann Caspar Lavater«. Ein schmales Bändchen (128 Seiten in kleinem Format), in vollendet schöner Sprache geschrieben, jedes Kapitel ein Genuß, keine ausgepackte Gelehrsamkeit, sparsame Zitate, abschließende Betrachtungen: ein Werk der Reife. Janentzky ist mit Lavater »fertig« geworden. Er ist völlig um ihn herumgegangen und nunmehr imstande diesen Menschen von einem hohen und freien Gesichtspunkt aus zu zeigen. So wie er ihn sieht, wird Lavater seinen Platz in der Geistesgeschichte behaupten. Man hat den bestimmten Eindruck, daß Lavater nunmehr endgültig verarbeitet ist und keiner weiteren monographischen Behandlung mehr bedarf.

Wem es vor allem um die Resultate zu tun ist, der mag sich an die jüngere, kürzere und sozusagen klassische Darstellung Janentzkys halten. Aber bei einem Menschen wie Lavater kommt es nicht nur auf das abschließende

Bild an. Hier ist der massige Vortrag des Materials ebenso wichtig und die ersten tastenden Schritte sind hier ebenso interessant wie das letzte Wort. Ich gestehe, daß nichts treffenderes über Lavaters »Physiognomik« geschrieben worden ist und wahrscheinlich geschrieben werden kann als das so betitelte Kapitelchen in Janentzkys jüngerer Darstellung. Aber es will mir doch auch wieder so scheinen als ob die philosophischen Betrachtungen des schwierigsten aber auch gedankenreichsten Abschnitts »Magie« (S. 242—306 des früheren Buches) in der neuen Darstellung nicht ihresgleichen hätten. Das sind nur zwei Hinweise, die den verschiedenen Wert der beiden Lavaterbücher Janentzkys illustrieren und insbesondere zeigen sollen, daß sie einander ergänzen.

Der Philosoph, dem es um irgendwelche Erfassung eines Irrationalen oder Transrationalen (ein Terminus Janentzkys; vgl. meine Anzeige seines Vortrags »Mystik und Rationalismus« in dieser Zeitschrift, Band XIV, S. 103—05) zu tun ist, findet in Janentzky einen ähnlich gestimmten Denker, der diesem Problem insbesondere auch bei Lavater in lehrreichster Weise nachgegangen ist. Deshalb wünschte ich, daß gerade das ältere Werk Leser findet, die seinen konkreten Reichtum in religionsphilosophische, ästhetische, ethische Systematik umzusetzen befähigt sind. Wenn es solche Leser bisher noch nicht in größerer Anzahl gefunden hat, so liegt das wohl daran, daß man in einer gelehrten Lavatermonographie keine philosophischen Problemstellungen vermutet. Dem ist aber ganz und gar nicht so. Janentzkys Lavaterbücher

gehören nicht nur in den Handapparat der Literaturhistoriker, sondern auch in die Hand und in das lebendige Bewußtsein der Philosophen.

Heidelberg. Hermann Glockner.

Paul Tillich: Religiöse Verwirklichung. Berlin 1930.

Wenn man die Einleitung zu Paul Tillichs Sammlung von Vorträgen liest, so ist man erstaunt, in wie aktueller Gestalt Gedanken des deutschen Idealismus, besonders Hegels, hier aufgenommen sind. Dies kommt schon in Haltung und Problemstellung zum Ausdruck, wenn T. die Notwendigkeit der Grenzsituation jedes Erkenntnisvollzuges betont, d. h. die Notwendigkeit kritischer Sicht als Vorbereitung aktueller Verwirklichung. »Von der Grenze her um Verwirklichung ringen — das ist die Paradoxie des uns aufgegebenen Werkes« (S. 13). Auf eine ganz ähnliche Formel könnte man auch R. Kroners: »Selbstverwirklichung des Geistes« (Tübingen 1928) bringen, worauf schon besonders nachdrücklich der gleiche Begriff der »Verwirklichung« in beiden Werken hindeutet. Für T. ist die Situation der Grenze die des Protestantismus schlechthin. Sein Denken ist wesensmäßig theologisches Denken. (Was unter diesem theologischen Denken im weitesten Sinne zu verstehen ist, hat T. in früheren Aufsätzen und in seiner Religionsphilosophie dargelegt.) Die Identität von Philosophie und Theologie wird von T. in vorliegenden Aufsätzen zunächst nur programmatisch aufgestellt. (Siehe insbesondere die Anmerkungen S. 278, 299 f.) Diese programmatische These bedeutet den wichtigsten Schritt über T.s bisherige

Position hinaus. Die konkrete Erfüllung dieser Identität wurde von T. zwar schon früher und jetzt in erhöhtem Maße weitgehend selbst vollzogen, aber noch nicht bewußt und systematisch herausgehoben. Der sich darin ausdrückende systematische Einheitswille bezeichnet T.s Entfernung von der Haltung der Krisis Karl Barths und seiner Anhänger und seine Annäherung an eine wahrhaft existentiell-dialektische Philosophie, wie sie einerseits durch die betont existentielle Philosophie Martin Heideggers, andererseits durch die betont dialektische Philosophie Richard Kroners repräsentiert wird. Dafür spricht der kritisch gehaltene Satz T.s: »Die neue Theologie (K. Barths usw.) trat in Gegensatz zu jeder Theologie des Seins und der Gestaltung« (S. 21). D. h. aber: sie ist zwar kritische, aber un-existentielle Theologie. Dasselbe gilt für die Philosophie E. Grisebachs (vgl. insbesondere seine Schrift: »Gegenwart«), in der ebenfalls die Haltung der Krisis mit einer existentiellen Haltung verwechselt wird. An dieser wesensmäßigen Unexistentialität und damit eben Undialektik muß m. E. sowohl die dialektische Theologie als die extrem »existentielle« Philosophie Grisebachs überhaupt scheitern.

T.s Nähe zu Heidegger (dies kann hier nur andeutungsweise gesagt werden, zumal da T. selbst sich noch nicht ausführlich mit Heidegger auseinandergesetzt hat), kommt besonders in dem Aufsatz: »Eschatologie und Geschichte«, zum Ausdruck, seine Nähe zu Kroner und der idealistischen Philosophie überhaupt in den Aufsätzen: »Christologie und Geschichtsdeutung«, und »Protestantische Ge-

staltung« (bes. im Anfang). Es ist das Fesselnde und Interessante an den Tillich'schen Aufsätzen, daß diese beiden Pole gegenwärtigen Denkens und Philosophierens in ihnen zu einer neuen synthetischen Lösung gebracht werden sollen. T. sieht diese Lösung in einem neuen »gläubigen Realismus«, in dem die Widersprüchlichkeit von Denken und Glauben, Autonomie und Theonomie, Kirche und Kultur konkret überwunden wird. Dies führt T. in den Aufsätzen: »Das Religiöse als gestaltendes Prinzip: Protestantische Gestaltung« und »Wirklichkeit und religiöse Verwirklichung: Über gläubigen Realismus« außerordentlich scharfsinnig und zwingend aus. Als Kernstück dieses »gläubigen Realismus« muß der Gedanke vom »Kairos« aufgefaßt werden, dessen Prägung schon in früheren Aufsätzen erfolgt ist und hier seine konkret-philosophische Anwendung findet. »Verwirklichung, d. h. in diesem »Kairos« protestantische Verwirklichung oder Verwirklichung aus der Grenze« (S. 14). Vom Kairosgedanken her beleuchtet T. den »Staat als Erwartung und Forderung«, den »Klassenkampf und religiösen Sozialismus«. Diese Partien gehören zu den wichtigsten und originalsten, man möchte sagen, weil und trotzdem sie in besonderem Maße situationsgebunden sind.

Vielleicht hat T. hier nicht immer nachdrücklich genug die Gefahr aller heutigen »Existenzphilosophie« gekennzeichnet, die Zeit zwar als eine »erfüllte« aber nicht als eine »vollendete«, »ewige« zu nehmen. Die Erfüllung der Zeit, die »Zeitenfülle«, — wie T. häufig sagt — darf ebenso wie die »Situation die Grenze« nicht undia-

lektisch genommen werden. Im »Kairos« darf nicht nur dies gedacht werden, daß das Vergangene reif geworden ist für eine Gegenwart, sondern es muß zugleich dies einbezogen werden, daß das Vergangene nur dann und nur deshalb gegenwartsmächtig werden kann, weil und wenn es das Zukünftige sinngemäß vorwegnimmt. Kairos bedeutet nicht nur kritisch geschauten Ende der Zeit, sondern produktive Aktualität, Vollendung der Zeit. Aktuelle Vorwegnahme des Zukünftigen heißt für eine Gegenwart nicht Ausweitung ins Endlose, sondern Fundierung und jeweilige Begrenzung in der Ewigkeit als aktuell vollendeter, nicht bloß geforderter, sondern realisierter unendlicher Zeit. Der Kairosbegriff (vor allem alle ähnlichen Termini) steht in Gefahr, ein bloß kritischer, bloß rückwärts gerichteter (selbst das »Heute« ist ja im Augenblicke seiner Aussprache schon ein vergangenes!) Begriff zu werden, der selbst keine produktive Mächtigkeit hat, weil er die Gegenwart wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Vergangenen, nicht aber des Zukünftigen sieht.

Die theologischen Einzelanalysen der T.schen Vorträge beweisen (vgl. insbesondere die Aufsätze: »Das religiöse Symbol«, »Natur und Sakrament«), daß dieser unbedingte Zeitbegriff gegenüber allen bloßen Endlichkeitsbegriffen betont werden soll. Der Aufsatz: »Über gläubigen Realismus« bringt wichtige Beiträge zum Problem der »Gegenwärtigkeit«.

Theologisch drückt sich das Bewußtsein von der Dialektik des Grenz- und Kairosbegriffes aus in den Begriffen von »menschlicher Grenz-

situation« und »Gestalt der Gnade«. Auch hier dürfte noch das kritische Moment stärker als das verwirklichende sein. Jedenfalls ist der Aufsatz: »Das Religiöse als kritisches Prinzip« der zerstörerischste aber auch eindrucksvollste der Schrift. »Der Ort, wo das Nichtsein im unbedingten Sinne droht, der Ort, wo unsere ganze Existenz vor dem Nichtsein steht, ist die menschliche Grenzsituation« (S. 32). Der Aufsatz: »Protestantische Gestaltung« geht von logischen Erwägungen über den Sinn von Negation und übergreifender Position aus, um vom Gestaltbegriff her zu einer dialektischen Lösung zu kommen: Gestalt der Gnade ist »die Einheit von Protest und Gestalt« (S. 46).

Dresden.

Käte Nadler.

Ferdinand Weinhandl: Über das aufschließende Symbol. Berlin 1929.

Die vorliegende Schrift macht den Versuch, Möglichkeit und Mächtigkeit des Symbols unter Hinblicknahme seines Aufschließens von Transzendenz aufzuweisen und zu begründen.

W. spricht von der »Welt« des Symbols auf Grund der symbolischen Konstituiertheit der uns als Mit- und Umwelt vertrauten Welt. Das Symbol ist konstituiert durch Nähe, Anschaulichkeit, Verweisung, Stellvertretung. Das, worauf das Symbol vornehmlich hinweist, ist das Transzendente. Es meint selbst die Transzendenz in sich als metaphysisches Symbol. Damit ist die eigentliche Thematik des Buches umrissen.

Nach Aufweisung und Kritik der Abschwächungsmöglichkeiten des Symbols in fiktionalistischer, ethi-

scher, ästhetischer und psychologischer Hinsicht geht W.s Schrift zu einer Logik des Symbols über, um die Möglichkeit von »Aussichten ins Reich des Übersinnlichen« (Kant) neu zu begründen.

Das Problem der Übereinstimmung von Symbol und Symbolisiertem findet seine angemessenste Lösung in Goethes konkreter Identität, der Repräsentation des Allgemeinen in einem Besonderen. In der Abgrenzung des Symbols gegen die Analogie erörtert W. unter Hinweis auf Fechner den Gedanken eines Symbols, das das Transzendente als solches nicht in Frage stellt, aber über die partielle Identität hinaus die inhaltliche Übereinstimmung des Symbols und des von ihm gemeinten Transzendenten konstatiert. Diese inhaltliche Übereinstimmung erweist sich jedoch nicht als konstitutiv für das metaphysische Symbol. Es ist vielmehr dies wesentlich, daß das Symbol den Möglichkeitsnachweis des Transzendenten gibt. Als wichtiges Merkmal des Symbolbegriffs führt W. das »Nichtunterschreitungsprinzip« ein. »Das Symbol vermag nur zu sagen, was alles wir vom Transzendenten mindestens erwarten dürfen, weil es uns allein schon durch das Symbol und im Symbol ermöglicht wird, mag dann das Transzendente noch so sehr ein »ganz Anderes« im Vergleich mit dem Symbol, ja mit allem Zugänglichen sein« (S. 53).

An dem Symbol des »Rades« des Nicolaus von Flüe weist W. die Wesensmerkmale des eigentlichen, nämlich metaphysischen Symbols — im Gegensatz zu allen scheinbaren Symbolen — auf. Dieses ist im prägnanten

Sinne »aufschließend«. Es ist in besonderem Maße unerschöpflich, weil es zwar nie das Transzendente in seiner Transzendenz zu zeigen, zu enthüllen vermag, wohl aber das Verhältnis des Transzendenten zur »Welt« der Dinge in neuer Tiefe aufschließen kann. Das aufschließende Symbol ist in seiner Sinnunerschöpflichkeit wie ein »Buch«. Das Symbolerlebnis ist unvorherbestimmbar und Geschenk der Gnade.

Im 7. Kapitel spricht W. ausführlich und prinzipiell vom Wesen des aufschließenden Symbols und setzt es zu Kants »ästhetischer Idee«, Goethes Allegorie und Bachofens Symbollehre in Beziehung und Abgrenzung. Das aufschließende Symbol erfährt seine Begründung in Goethes Symbolbegriff.

Das 8. Kapitel: Goethe; das Fundament der Theorie, geht in feinsinnigen Analysen auf diesen Goetheschen Symbolbegriff näher ein. Besonders schön sind die Interpretationen, die in der Definition des aufschließenden Symbols als »Wehen des Heiligen Geistes« (S. 99) gipfeln.

Das 9. Kapitel betrachtet das »Wort« auf seine aufschließende Symbolik hin. Die Erörterungen über Jakob Böhmes »Natursprache«, die mathematisch symbolistischen Figuren Giordano Brunos, die hermeneutischen Grundprinzipien Goethes, münden in eine allgemeine Lebensdeutung aus, die W. wiederum in Goetheschen Worten am eindrucksvollsten gegeben sieht: »Diese aus Glauben und Schauen entsprungene Überzeugung, welche in allen Fällen, die wir für die wichtigsten erkennen, anwendbar und stärkend ist, liegt zum Grunde meinem sittlichen sowohl als literarischen Lebens-

bau und ist als ein wohlangelegtes und reichlich wucherndes Kapital anzusehen, ob wir gleich in einzelnen Fällen zu fehlerhafter Anwendung verleitet werden können« (S. 117 zitiert).

Das letzte Kapitel erörtert den Zusammenhang von aufschließendem Symbol und Erfahrungen höherer Ordnung. »Die ‚Höhe‘ der Erfahrung wächst mit der Vertiefung des dynamischen, des zuständlichen Erfahrens, mit der immer reicheren, innerlicheren Aufschließung dessen, das uns das Tätig-Schöpferische zuerst und zunächst oberflächlich bedeutet. . . . Die Höhe der Erfahrung wächst mit dem Anteil und der Entwicklung des zuständlichen Lebens, mit der Aufgeschlossenheit des ‚Inneren‘« (S. 125).

Dresden.

Käte Nadler.

Wilhelm Burkamp: Begriff und Beziehung. Studien zur Grundlegung der Logik. Leipzig 1927, Felix Meiner.

Von den Grundlagenkrisen innerhalb der verschiedenen Wissensgebiete, welche bei der kritischen Besinnung auf die Fundamente der wissenschaftlichen Erkenntnis im letzten halben Jahrhundert zutage traten, sind auch die Logik und die Mathematik nicht verschont geblieben. Im Zusammenhange mit der Cantorsche Mengenlehre, der Theorie vom Unendlichgroßen verschiedener Mächtigkeiten und Zahlenklassen, ergaben sich widerspruchsvolle Mengen, z. B. die Menge aller Mengen und die Menge aller sich selbst nicht als Element enthaltenden Mengen, woraus hervorzugehen schien, daß der Begriff der Menge nicht widerspruchsfrei ist. Hie-

durch aber wurde sowohl die reine Mathematik in ihrer Gültigkeit bedroht, da nach Frege und Russell-Whitehead der Begriff der natürlichen Zahl auf demjenigen der Menge basiert, als auch die reine Logik (welche sich nach Russell gar nicht scharf von der reinen Mathematik trennen läßt), da man erkannte, daß der zweitgenannte Widerspruch auch in einer Umformung, welche den Begriff der Menge nicht enthält, auftritt.

Die Entwicklung des hieran anknüpfenden Grundlagenstreites, in welchem »Formalisten«, »Intuitionisten« und »Logizisten« einander gegenüberstehen, hat uns hier nicht zu beschäftigen, da wir bloß kurz die Erkenntnissituation skizzieren wollten, aus der das hier angezeigte Buch Burkamps hervorgewachsen ist. Festgestellt sei nur, daß jener Grundlagenstreit bis vor kurzem nur einen recht kleinen Kreis von Mathematikern beschäftigte und beunruhigte; denn die meisten Philosophen wurden durch die Schwierigkeit der mathematischen bzw. logistischen Symbolik vom Studium dieser Problematik abgehalten, und die meisten Mathematiker gingen unbekümmert ihren Spezialproblemen nach, getreu der Devise des großen d'Alembert: »Allez en avant et la foi vous viendra.«

Burkamps obengenanntes Buch aber ist einer der wenigen Beiträge von Philosophen zu jener Problematik und — wie ich vorwegnehmen will — ein vortrefflicher Beitrag.

Die Arbeit zerfällt in folgende 5 Studien, die sich harmonisch einer einheitlichen Gedankenentwicklung einordnen: I. Studie: Begriff und Satz, II. Studie: Individuum, III. Studie:

Existenz, IV. Studie: Klasse und Zahl in der Begriffslogik, V. Studie: Logik, Mathematik und Apriori.

Das Werk ist »Gottlob Frege, dem Logiker« zum Gedächtnis gewidmet und Freges Forschungen bilden auch die wesentlichen Anknüpfungspunkte für die behandelten Probleme und zwar sowohl dort, wo der Verf. übereinstimmt und weiterbaut, als auch dort, wo er die in den beiden Fregeschen Hauptwerken (»Die Grundlagen der Arithmetik«, »Grundgesetze der Arithmetik«) vertretenen Thesen bekämpft.

Zwei eng zusammengehörige Problemgruppen stehen im Mittelpunkt der Untersuchungen, diejenige der »Existentialsätze« und damit des Individuums und diejenige der Klassenlogik. Burkamps Kritik der Klassenlogik scheint mir zum Besten zu gehören, was über dieses Thema geschrieben worden ist, und ich halte seine diesbezüglichen Ergebnisse im wesentlichen für gesichert. Weniger weitgehend kann ich mit seinen Thesen betreffend den Begriff des Individuums übereinstimmen, da mir die Divergenz zwischen Individuen i. e. S. (konkreten Dingen oder bestimmten psycho-physischen Individuen) einerseits und eidetischen Singularitäten, wie z. B. qualitativ vollkommen bestimmten Farbnuancen andererseits, logisch doch weit wesentlicher zu sein scheint als der Verf. es annimmt. Diese Differenz ist auch für die Grundlagenprobleme der Mathematik wichtig, da die natürlichen Zahlen (1, 2, 3, ...) ebenfalls eidetische Singularitäten sind.

Einige Worte mögen noch der abschließenden 5. Studie über »Logik, Mathematik und Apriori« gewidmet

werden. Hier ist der Verfasser bemüht, den Unterschied zwischen Logik und Mathematik durch Analyse des Begriffs der reinen Form des Denkens herauszuarbeiten, wobei deutlicher als sonst seine philosophische Richtung, diejenige des Neukantianismus Marburger Prägung, hervortritt. Die Logik erhält hienach ihren spezifischen Sinn nicht durch ihre formale Struktur, sondern durch eine bestimmte Erkenntnisaufgabe, die ihr zufällt. »Sie soll die Form des formalen Bestimmens von noch Ungewußtem auf Grund von schon Gewußtem sein.« In dieser »transzendentalen« Bedeutung der Logik liegt nach Burkamp auch dasjenige Moment, welches ihre Heraushebung aus dem allgemeinen Bereiche mathematischer Formen gestattet.

Trotzdem ich manchen Thesen des Werkes nicht beipflichten kann, halte ich es für eine der wichtigsten neueren Arbeiten zur Theorie der Logik. Es ist Philosophen und Mathematikern, die sich mit Grundlagenfragen ihrer Wissenschaft befassen, auf das angelegentlichste zu empfehlen.

Felix Kaufmann.

Mario Puglisi: La Preghiera. Torino Fratelli Bocca. S. 368.

Das hochbedeutsame Werk von Puglisi will den Sinn des Gebetes bestimmen, das neben Mysterium und Opfer zu den wichtigsten Ausdrucksformen des religiösen Lebens gehört. Die äußerliche Wortbedeutung »bitten« faßt nicht den Sinn des Gebetes. Eine Kraft des Heils ist ihm eigen, aber diese Kraft ist nicht immer wirksam, denn allzu oft bleibt das Gebet unerhört. Dann war es wohl nicht im

Einklang mit dem Willen Gottes, oder dem Heil des Bittenden entgegen. Wie kann das Gebet aber überhaupt wirksam sein, da doch strenge Naturgesetze den Gang des Geschehens regeln? Doch diese dogmatische Auffassung des Naturgesetzes hat die historisch orientierte Wertphilosophie zerstört. Im wahrhaften Leben und Erleben kehrt dieselbe Situation niemals wieder, und so unterliegt der individuelle Vorgang des Gebetes auch keinem Naturgesetz.

In vier verschiedenen Formen ist das Gebet erforscht worden: 1. Die Geschichte beschreibt es in seinem empirischen Gehalt, so wie es sich in den Einzelreligionen vorfindet. 2. Die Religionswissenschaft vergleicht die Formen des religiösen Lebens und indem sie Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten entdeckt, sucht sie die allgemeinen Tatsachen festzustellen. 3. Die Religionspsychologie will diese auf Gesetze zurückführen und auf die Einheit der menschlichen Natur. Sie untersucht die Quelle des Gebetes und seine Stellung im Umkreis des religiösen Einzel- und Gemeinschaftsbewußtseins. 4. Der vierte Weg, den Puglisi selber gehen will, ist der Weg der Philosophie, deren Aufgabe es ist, ein System der Werte zu errichten.

Die Philosophie will den Sinn und Wert der Religion und speziell des Gebetes erkennen und sie in ein rationales System der Welt und des Lebens einordnen. Geschichte und Wissenschaft begnügen sich mit einer Beschreibung der Glaubenslehre, Sitten und Gebräuche, Kulte, Theogonien, Kosmogonien, Opfer und Gebet. Die Psychologie sucht die Quelle der Religion in der Tiefe des Geistes und er-

kennt die gemeinsame Emotion, die allen Mythen und Legenden zugrunde liegt. Die Untersuchung der Wissenschaften gelangt zu dem Ergebnis, daß es eine individuelle Religiosität und eine Gemeinschaftsreligion gibt und dementsprechend auch das Gebet als Ausdruck der Bitte, des Dankes, des Lobes und der Reue einen mehr individuellen oder generellen Charakter haben kann.

Sehr verschieden ist die Stellung der Philosophie zum Gebet. Sie hat es verteidigt und als sinnlos abgelehnt. Auch ist der Versuch gemacht, die Religion auf andere Formen des Kulturlebens zurückzuführen oder wie es Heinrich Rickert getan, sie als Vollenkung der Kulturschöpfung aufzufassen. Demgegenüber muß festgehalten werden, daß die Religion einen eigentümlichen Wert repräsentiert, der verschieden gekennzeichnet ist. Görland spricht von Selbstbefreiung der Seele, Otto von dem Numinosen.

Indem Puglisi die Methode erörtert, die anzuwenden ist, um den Sinn des Gebetes zu erschließen, stellt er den Grundsatz auf, daß das Gebet als eine Form des religiösen Lebens nicht auf etwas zurückgeführt werden darf, das außerhalb der Sphäre der Religion liegt. Rein historisch ist das Wesen der Religion und des Gebetes nicht zu verstehen. Wir bedürfen zu seiner Erklärung und Deutung vor allem der Philosophie und der Psychologie. Aber damit nicht genug. Es bedarf einer besonderen Vorbereitung, um Religion zu deuten. Wir müssen ein Organ für ihren Sinn haben, der immer damit zusammenhängt, daß die menschliche Persönlichkeit ihr Wissen und ihre Macht über die Grenzen des mensch-

lichen Körpers hinaus erweitern möchte. Zwei sehr verschiedenartige Methoden der Untersuchung sind angewandt. Die eine ist utilitaristisch und relativ, die andere ist philosophisch und weist den Gedanken der Relativität und des Nutzens zurück. Die philosophische orientiert das Gebet an einer Hierarchie der Werte, die über die bloße hedonische Auffassung zur ästhetischen, noetischen und ethischen Deutung sich erhebt. Aus der Fülle des menschlichen Lebens heraus will das Gebet verstanden sein, niemals kann sein Sinn aus Einzelheiten des historischen Lebens erschlossen werden. Das zu versuchen wäre, wie Puglisi sagt, so irrtümlich, als wenn man die Idee des Ozeans gewinnen wollte aus einem Wassertropfen, der an der Sonne leuchtet über dem Kelch der Blume.

Puglisi sucht die Einheit und Universalität des Gebetes zu erweisen, das aus einem einheitlichen Grunde hervorgehen muß, da sonst von keiner Entwicklung und Entfaltung gesprochen werden kann. Und doch nimmt das Gebet immer höhere und reinere Formen an. Hinter der Vielheit seiner Ausdrucksformen als mechanische Aufgabe und unbegriffene Formel, Erhebung des Herzens, überströmender Affekt, Sammlung des Willens, Anruf und Ausruf, traurige Klage, fröhlicher Dank und demütige Bitte um Vergebung steht eine einzig unveränderliche Haltung des Geistes, die auf einem innigen Gefühl des Vertrauens und des Vertrautseins zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste beruht.

Eine Zerlegung des Gebetes in seine Grundelemente führt zu den eigentümlichen Gegensätzen, die in

dieser Form des religiösen Bewußtseins vorhanden sind. Das Gebet ist irrational und rational, magisch und religiös, persönlich und sozial, schöpferisch und konservativ, aktiv und passiv. Es muß immer ebenso notwendig das eine wie das andere sein. Es ist nicht nur das Numinose, wie Rudolf Otto meint, das uns entgegentritt als etwas Primitives, Unableitbares, Bezauberndes, Wunderbares, Unersetzliches, Seltsames, Hohes und doch auch wieder Fruchtbare und Erschreckendes. Die Religion enthält auch ein rationales Element der Erweckung, sie erstrebt praktische und theoretische Ideale. Sie ist Ausdruck des ganzen Lebens und wünscht es reicher und intensiver zu gestalten. Sie will den Menschen befreien, retten, erlösen und umbilden. Rational ist das Gebet, sofern es auf bestimmte Ziele gerichtet ist und nicht im Unbestimmten verharret. Zum Wesen der Religion gehört die Deutung der verborgenen Welt, das Wissen von den Grenzen der menschlichen Natur. Zu ihrem Wesen gehört aber auch der Gedanke der Wirkung, die das Gebet erzielen kann. Und der Begriff des Gottmenschen ist der rationalste Versuch der Geschichte der Religion, um das Logische mit dem Alogischen zu versöhnen und das Unbegreifliche begreiflich zu machen.

Und wie sich das Gebet in dem Gegensatz des Rationalen und Irrationalen bewegt, so hört das Magische neben dem Religiösen zu seiner eigenen Natur; denn das Gebet will einen Zwang auf Gott ausüben und die Zauberformel der Magie weist in diese Richtung. Auch ist es individuell und kollektiv zugleich, und man kann

wohl sagen, daß die Geschichte des Gebetes die Geschichte des kollektiven von religiösen Gesetzgebern angeordneten Gebetes ist, während das rein individuelle Gebet ein geheimes Leben führt. Die Liturgie ist die höchste kollektive Gebetsform. Das individuelle Gebet findet seine höchste Gestalt in den großen religiösen Naturen, deren ganzes Leben ein beständiges Beten ist.

Das Moment der Schöpfung und Betrachtung treffen mit den anderen Gegensätzen zusammen. Die Betrachtung ist auch gleichzeitig Erhaltung und Bewahrung. Neben dem Impuls, der auf freie und volle Entwicklung abzielt, steht ein anderes Moment, das den schöpferischen Prozeß zügelt und die Tätigkeit in starre Formeln der Tradition einschließen will. Die eine Gebetsform vertritt die Tradition, die andere die Reformation.

Auch ein aktives und passives Element des Gebetes kann man unterscheiden. Das Gebet ist nicht nur ein gläubiges Empfangen der Gnade, sondern auch ein Kämpfen um Gott. So betonen die alte Religion der Inder (rigveda), Augustin, Calvin und die Jansenisten mehr die Passivität, während der Buddhismus die Allmacht des Willens kündigt, der durch strenge Zucht und Meditation zur Selbsterlösung gelangt. Sofern fast alle großen Religionen die Erlösung des Menschen durch die göttliche Gnade lehren, ist das Gebet in seiner höchsten Form ein Aufnehmen und Empfangen, ein Verstummen vor Gott, ein ekstatisches Hingerissensein zu Anbetung und Schweigen. Das Gebet rührt die Seele als vorbereitende Funktion bis zu einem Zustand seliger Ruhe, in welchem sie das Gnadengeschenk Gottes

empfängt. Auf jeden Fall ist das Gebet mehr als Betrachtung und Anbetung. Es ist eine lebendige Beziehung des Menschlichen und Göttlichen. Sogar in der Mystik, die ganz überwiegend kontemplativ gerichtet ist, läßt sich ein aktives und passives Element unterscheiden.

Von besonderem Interesse für die Philosophie ist der dritte Teil des Werkes, in dem Puglisi seine Typologie des Gebetes entwickelt. Er betont mit Recht, daß sich auf den Inhalt des Gebetes keine Typologie aufbauen läßt und sucht eine solche durch formale psychologische Unterscheidungen, sowie durch die Beziehung durch Werte zu erreichen. Wir müssen als Grundfunktionen der Seele vorstellen, urteilen und wollen unterscheiden. Das Leben fordert seine Erhaltung. Gerät es in Not und Gefahr, so sucht der Wille den Weg zur Rettung. Die Intelligenz, die sich im Urteil entfaltet, fördert das Licht der Erkenntnis. Die Vorstellungstätigkeit sucht Bilder der Schönheit. Verbinden wir mit den psychischen Grundfunktionen die bedeutsamsten Wertideen, so gelangen wir zu vier Gebetsformen, die sich gegenseitig übersteigern. Das eudämonistische Gebet verlangt nach Macht, das ästhetische nach Schönheit, das noetische nach Weisheit, das ethische nach Güte. Das eudämonistische Gebet als Anfang alles Gebetslebens, dient der Gesundheit des Einzelnen und dem materiellen Wohlbefinden des Ganzen. Das ästhetische Gebet ist kontemplativ gerichtet. Es hebt vom heiligen religiösen Schauen an und erhebt sich zur Vorstellung des göttlich Schönen. Es gelangt zum Ausdruck in der Liturgie und der heiligen

Kunst. Seine Mittel sind Tanz, Musik und Gesang, die das Gebet begleiten. Das noetische Gebet möchte das Irrationale erleuchten. Es ist Ausdruck einer Intuition des göttlichen Wunders und arbeitet mit den Symbolen von Licht und Finsternis. Sehnsucht, Freude und Dankbarkeit der göttlichen Wahrheit gegenüber kennzeichnen diese Gebethaltung. Das ethische Gebet ist die höchste Form dieses religiösen Lebens. Seinem Sinne nach ist es auf Opfer für die Gemeinschaft und Unterwerfung unter den göttlichen Willen gerichtet. Es zeigt seine heroische Haltung im Kampfe für den Triumph des Guten. Auch in dem passiven Gebet der Mystik läßt sich ein ethisches Moment aufweisen. Denn was bedeutet die Aufgabe des eigenen Willens, welche die Mystik verlangt? Die Willensaufgabe soll den Einklang mit dem göttlichen Willen herstellen und als Mittel dienen für die moralische Erhebung des Individuums und der Gemeinschaft.

Das Gebet bewegt sich zwischen zwei Polen. Einmal erstrebt es die Befreiung vom Übel, die Erhaltung des Lebens, die Beherrschung der äußeren Welt. Andererseits macht es sich zum Anwalt der geistigen Interessen, die auf Erreichung eines idealen Zieles gerichtet sind. Gebet ist Erhebung der Seele und ideale Vereinigung der anderen Formen des Kultus. Das ethische Gebet ist das höchste oder der Sinn des Gebetes ist im eminenten Sinne ein ethischer, der als letztes Ziel die Umwandlung des Menschlichen in das Göttliche herbeizuführen sucht. So führt die Skala des Gebetes von seiner eudämonistischen Form bis zu seiner ethischen Vollendung, da die

Einheit mit Gott das irdische Leben überwindet. Diese Stufenfolge des Gebetes darf aber nicht als historische Entwicklung verstanden werden, sondern ist ein Sinnzusammenhang in der Sphäre des Wertlebens.

Wir bewundern an dem Werk von Puglisi die klare verständliche Form, deren wissenschaftlicher Ernst und Gründlichkeit sich manchmal zu warmem religiösem Ausdruck und leidenschaftlicher ästhetischer Anteilnahme erhebt. Es wird allen denen willkommen sein, die ein Verständnis dafür besitzen, daß das Gebet die Blüte des religiösen Lebens sei.

G. Mehliß.

Der russische Gedanke:
Internat. Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturgeschichte u. Kultur. Herausg. von Boris Jakowenko (jährl. 3 Hefte, seit 1929 bei Ferd. Cohen, Bonn).

Wenn Weltanschauungen sich zu gesellschaftlichen oder gar staatlichen Machtkomplexen konstituieren, stoßen sie aus sich heraus und eliminieren stärker als jeder andere Machtpuls alles was außerhalb ihres eigenen Vorstellungsfeldes sich bewegt. Glaubte der kulturforscherische Blick bei der letzten Jahrhundertwende hoffen zu dürfen, daß die Zeit staatsmonopolisierender Weltanschauungsherrschaft gegangen und die religiösen weitgehend den Bahnen freizügiger Toleranz sich zuneigend auf dem Wege seien, so hat gerade die erste Radikal-Realisierung des sozial-humanitären Freiheitsgedankens eine Weltanschauungsdiktatur gezeugt, die der »schwärzesten« kirchlich-dogmatischen, die jemals in Europa monarchisierte, nichts

nachzugeben hat. Die vor dem zur Staatsweltanschauung von den russischen Sowjets erhobenen historischen Materialismus zu emigrieren gezwungen produktiven Denker Rußlands, das recht eigentlich erst im vorigen Jahrhunderte und vor allem auf dem Grunde des Panslavismus und der orthodoxen Religiosität zu einer eigenen philosophischen Spiritualität erwacht war, haben sich eine eigene Zeitschrift gegründet, die um Mitarbeit sich aber auch an die Heimat zurückwendet.

Dieser »russische Gedanke« ist so das bemerkenswerte Kollektiv einer in starker Entwicklung begriffen gewesenen nationalen Philosophie, die sich bereits in einigen Namen auch vor dem Krieg Anerkennung und Wertschätzung erworben hatte und die in der Qualität dieser bisher verausgabten Hefte beweist, daß die nicht-materialistische russische Intellektualität in der Diaspora ihre Intensität und Aktivität nicht etwa verloren hat, sondern das Niveau der russischen philosophischen Zeitschriften der Vor-Revolutionszeit sogar noch überschreitet. Nikolaj Losskij, der wohl bedeutendste der heute lebenden russischen Denker überhaupt, der als einer der wenigen ganz originellen Philosophen unserer Tage sich zu einem Weltruf durchzuringen beginnt, gibt neue Gesichtspunkte für seinen real-idealistischen Intuitionismus, wie er seine Weltanschauung nennt. Nicolas Berdiaeff, der mit seinem hinreißend schön geschriebenen Buche »Der Sinn des Schaffens« das Max Stirnerhafte enfant terrible der modernen russischen Denkerwelt genannt zu werden verdient, gibt geistvolle Studien über

Freiheitsphilosophie und geistiges Bourgeoisium. Simon Frank, den man in Deutschland kennt, entwickelt sozialphilosophische Probleme. Der als Herausgeber zeichnende Boris Jakowenko, der sich um die Ausbildung einer Philosophie auf Grundlage der »Pluralitäts«-Kategorie bemüht, deren Neuerscheinung am philosophischen Himmel man auch sonst schon beobachten konnte, gibt Proben feingeschliffenen Scharfsinns. Neben den bekannten Namen von Fedor Stepun, Iwan Lapschin, Leo Karsawin, sind dann willkommene Beiträge über russische Literatur und kulturelle Verhältnisse sowie wertvolle Beiträge über die russische Kultur in ihrem internationalen Güterstande vereinigt. Breit angelegt endlich ist der Besprechungsteil.

Die Grundatmosphäre des Ganzen aber charakterisiert eine idealistische Einstellung, die in ihrem Schwergewicht nach einer empirio-realistischen Seite hinneigt, in der Losskij die Zukunftsentwicklung der ganzen idealistischen Philosophie sieht und auf eine Erneuerung des Platonismus hinauslaufend bezeichnet. In dieser Hinsicht die Repräsentanz einer nationalen geistig produktiven Majorität zu sein, gibt dieser Zeitschrift die Qualität einer derzeitigen Einzigartigkeit, da ja heute kein Land der Welt eine eigentliche nationale Philosophenschule hat und der Materialismus in Rußland alles, nur keine spirituell produktiven Köpfe zu haben scheint. Und wenn auch die »Aufruf«-Forderung des Herausgebers, daß die führenden Weltstaaten diesen emigrierten russischen Hochschullehrern Lehrstühle zur Verfügung stellen müßten,

weit über das Verlangensberechtigte hinausgeht (obschon es sich in einigen Fällen ganz natürlich verwirklicht hat), so verdient diese Unternehmung der den »russischen Gedanken« repräsentierenden geistigen Diaspora doch in jeder Weise Sympathie und Beachtung.

Dr. Ernst Harms.

Hans Leisegang: Die Platondeutung der Gegenwart. Karlsruhe 1929.

L.s. Buch unterscheidet sich von einem »Jahresbericht« über die Platonforschung einmal durch die Anordnung des Stoffes nach sachlichen Problemen (Geschichte des Platonismus, Platons Leben, Ideen, Mythos, Staat), nicht nach den einzelnen Werken, ferner durch einen bestimmten wissenschaftlichen Standpunkt, den L. in seinem größeren Werke »Denkformen« ausführlicher begründet hat und den man wissen muß, um die Tragweite der in dem kleinen Buche gefällten, z. T. sehr temperamentvollen Urteile zu verstehen. Dieser Standpunkt ist ein relativistischer Historismus der gesamten Philosophiegeschichte gegenüber. »Der ärgste Feind aller Philosophie (als Wissenschaft) ist ihre eigene Geschichte; sie erledigt Philosophie als Wahrheitsforschung« (Denkformen, S. 455). Deshalb unterscheidet L. am Schlusse seines Platonbuches eine »rein wissenschaftliche Platonforschung, die uns Platons Bild desto »fremder und eigenartiger erscheinen läßt, je tiefer sie vorgetrieben wird und je mehr sie ins einzelne geht«, und diejenige Arbeit an Platon, die »im Dienste eines Gegenwartsinteresses steht und die versucht, uns Platon nahezubringen« (S. 186). Zu dieser

zweiten Gruppe gehört für L. naturgemäß auch jede Deutung, die Platon mit der eigentlichen Sache der Philosophie in Beziehung bringt und von ihm und an ihm philosophieren lernen will — das ergibt sich aus L.s oben angedeuteter allgemeiner Auffassung der Philosophiegeschichte. Infolgedessen wird noch einmal — etwas verspätet — die neukantische Platondeutung in einem vereinfachten Verfahren widerlegt — mit »Kant beginnt ja überhaupt die heillose Konfusion in der philosophischen Terminologie, unter der wir heute noch zu leiden haben« (S. 68). Genau so ergeht es der Arbeit von Theodorakopoulos, der die »Wert- und Kulturphilosophie Rikerts in Platon hineingedeutet hat«.

Der Rahmen der Auswahl wird weit gespannt. Es wird z. B. auch R. Steiners anthroposophische Wiederaufnahme platonischer Gedanken, H. F. Günthers rassentheoretische Ausdeutung der Politeia sorgfältig referiert, letztere sogar mit der befremdlichen Zustimmung zu der unmöglichen Deutung von *νόθος* und *γνήσιος* Politeia VII 535 c (S. 180). Die Beurteilung der dem Kreise um Stefan George nahestehenden Platonliteratur ist nicht einheitlich. Salin wird wegen der Betonung des »Organismusgedankens« im Staate neben Othmar Spann und Wilhelm Andreae gestellt und gelobt, Singer und K. Reinhardt werden allzu billig verspottet.

Wichtiger ist, was L. über die platonische Zahlenlehre zu sagen hat. Es ist sehr zu begrüßen, daß er hier die Arbeit A. E. Taylors z. T. in Übersetzung und Paraphrase bequemer zugänglich gemacht hat; nachzutragen wäre hier noch W. Thompsons Aufsatz

Mind Vol. XXXVIII N. S. Nr. 149. Die Revision meiner Zahlenableitung die L. fordert, hatte ich inzwischen in einem Aufsatz über die platonisch-aristotelische Proportionenlehre, Studien zur Geschichte der Mathematik, Bd. I, 1 S. 34 ff. selbst begonnen. Da L. sich in den beiden genannten Werken bei seiner Typologie logischer Denkformen auf meine Arbeit an Platon beruft, möchte ich zum Schluß aussprechen, daß ich, umgekehrt wie L. an der eingangs zitierten Stelle, durchaus glaube: je mehr man Platon und überhaupt früheren Philosophen gegenüber im Sinne des Rankeschen Wortes sich auszulöschen bereit und fähig ist, desto sicherer wird man in die Region der eigentlichen »systematischen« philosophischen Probleme kommen, wenn man diese überhaupt beherrscht — denn die *recht verstandene* Geschichte der Philosophie ist ihre *σωτηρία*. Eine auch nur andeutende Begründung hierfür wird man an dieser Stelle von mir nicht erwarten.

Kiel.

Julius Stenzel.

Der Hegel-Kongreß, der im Haag am 23. und 24. April 1930 tagte, war die konstituierende Versammlung des Internationalen Hegel-Bundes. Diese Funktion bestimmte seine Physiognomie. Der Bund mußte hier erst sein Dasein und seine Wirklichkeit begründen. Nach dem überzeitlichen Sinn, dem er dienen will, war dies möglich vermittels eines Programms, welches Hegels Philosophie als eine *philosophia perennis* offenbarte. Aus dieser Erwägung war geplant gewesen, zum Thema des Kongresses »Hegel als Philosoph der

Freiheit« zu wählen. Im Hinblick darauf aber, daß der Hegel-Bund seine Wirkung in der Zeit entfalten und die Hegelanhänger und -freunde aller Nationen umfassen will, war es ein Bedürfnis, die Ausbreitung zum Bewußtsein zu bringen, die der Hegelianismus in unsrer Gegenwart bereits gewonnen hat. Der Kongreß suchte beide Forderungen zu befriedigen; doch mußte, wie es angesichts seines praktischen Zwecks verständlich ist, der zweiten der Vorrang eingeräumt werden. So gelangte Hegels Freiheitsphilosophie nur nach zwei Richtungen zur Darstellung: in den Vorträgen »Die Freiheit als Recht« und »Die Freiheit als Denken«; dagegen wurden Berichte über den »Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie« für die weit- aus überwiegende Zahl der Kulturländer, in denen Hegel etwas bedeutet, erstattet. In den Mitteilungen, die hier über den Kongreß gegeben werden, erscheint es wiederum angemessen, umgekehrt die Untersuchungen über die mannigfaltige Ausbreitung der Hegelschen Philosophie hinter den auf die Sache selbst gerichteten zurücktreten zu lassen.

Von den systematischen Themen behandelte J. Hessing »Die Freiheit als Denken« — als ein Problem der Hegelschen Philosophie und wohl auch als ein Beispiel für die Art, in der nach der Auffassung der »Bol- land-Genootschap voor Zuivere Rede« diese Philosophie in der Gegenwart zu lehren sei. In der Richtung und Konzentration auf das so formulierte Thema versuchte Hessing daher sowohl grundsätzliche Fragen des Hegelschen Systemaufbaus zu klären, als auch innerhalb dieses Aufbaus auf

Grund eigenen Durchdenkens im Kontakt mit aktuellen Problemen und zugleich im pädagogischen Interesse die dialektische Deduktion zu modifizieren. Für den Systemaufbau handelt es sich hierbei um das schwierige und wichtige Verhältnis der »Logik« zur »Phänomenologie des Geistes«. Charakterisiert man kurz die logische Bewegung als die des Begriffs zum Bewußtsein, die phänomenologische als die des Bewußtseins zum Begriff, so sind beide als in ihrer Identität entgegengesetzte Prozesse aufeinander bezogen, sie setzen sich wechselseitig voraus. Diese Beziehung erweist sich aber als eine solche, in der die Phänomenologie den Vorrang besitzt und das Logische übergreift. Denn wenn sich im phänomenologischen Prozeß der Begriff als der wissende, von sich gewußte ergibt, in der logischen Bewegung aber der Begriff sich zum Bewußtsein entwickelt, so ist hiermit das Logische als das sich zum Bewußtsein Entwickelnde das Ergebnis des phänomenologischen Prozesses, der sonach mit dem Begriff, dem Logischen, sich selbst hervorbringt. Da nun Denken nichts anderes ist als die Selbstbetätigung des Bewußtseins, so ist es das Denken, das sich selbst und die Bewegung des Begriffs übergreift, d. h.: das Denken macht sich selbst und den Begriff oder das Freie zu seinen Momenten, es bezieht sich und den Begriff aufeinander. Daraus folgt dann, daß das übergreifende Denken es ist, das sich den Begriff als seinen Inhalt, dem Begriff die Form des Gedankens gibt und sich selbst hervorbringt. »Die Freiheit als Denken« ist dadurch

möglich, daß das Denken selbst diese Beziehung setzt.

Diesen Prozeß aber gilt es nun als solchen so zu entwickeln, daß er sich selbst wahrmacht; als wechselseitige Beziehung seiner Momente und Aufhebung dieser Beziehung oder als sich aufhebende Reflexion, d. h. als Identität der sich zum Begriff aufhebenden Reflexion und des zum bewußten und denkenden Ich sich aufhebenden Begriffs. Und diese Entwicklung versuchte nun Hessing in einer phänomenologischen Untersuchung zu bewältigen. Sie weicht von den entsprechenden Ausführungen der Hegelschen Phänomenologie des Geistes u. a. darin ab, daß sie nicht mit dem unmittelbar Gewissen im Sinne Hegels beginnt, sondern mit dem unmittelbar Seienden, sofern es durch das Denken gesetzt wird, welches sich des Objekts versichern will. Deshalb entzweit das Denken das unmittelbar Gewußte in das Ansichseiende und das Seinige, um nun die Beziehung dieser beiden als die von ihm selbst gesetzte zu erkennen und im dialektischen Fortschritt so zu überwinden, daß es die selbstgesetzte Abhängigkeit von seinen eigenen Kreaturen durchschaut, abschüttelt und sich ein eignes Reich erschafft. Ferner nimmt bei diesem Ausgangspunkt die Abbildtheorie, ihre dialektische Entwicklung und Widerlegung als ein notwendiges Durchgangsstadium den breitesten Raum ein, und es kommen nur rein theoretische Stufen zur Sprache.

In der Auffassung des Verhältnisses des Denkens zum Seienden als Nach- und Vorbild ist das Denken als reflektierender Verstand nicht nur für uns, sondern für sich selbst unfrei. Somit

betrachtet der Verstand sich selbst als unfrei und macht sich selbst unfrei in der Erkenntnis; seine Unfreiheit ist ihm wesentlich — da ihm ja nur in der Abhängigkeit vom Seienden Erkenntnis als möglich gilt —, seine Freiheit ist ihm hingegen unwesentlich. Er scheitert aber daran, daß er die von ihm angestrebte Übereinstimmung der Verschiedenen nicht erreichen kann, daß er Übereinstimmung (»Gleichgültigkeit«) und Verschiedenheit (»Ungleichgültigkeit«) von Vor- und Nachbild nicht zu vereinigen vermag. (Die hier waltende Dialektik behandelte Hessing mit großer Subtilität.) — Derartigem Denken der Bildrelation gegenüber ist das Symboldenken ein Übergehen zur Freiheit des Denkens, als Bewegung des sich verneinenden Nachbilds. Das Denken ist in diesem Symboldenken zwar noch unfrei, nachbildend, indem es das Symbolisierte als Vorbild anschaulich darstellt, frei aber, indem es die Beziehung zwischen Symbol und Symbolisiertem setzt und die Bedeutung zum Symbol hinzudenkt. Die Hervorbringung seiner Freiheit erreicht das Denken, das diese will, erst dadurch, daß es ohne Rücksicht auf die Bildrelation bestimmt, was eine Sache bedeuten soll, also die Bedeutung selbst setzt: als zeichnendes Denken, das sich als Einheit von Gleich- und Ungleichgültigkeit und so als Einheit höherer Ordnung erweist. Damit hat sich das selbsttätige Denken als übergreifende Einheit wahrgemacht, es erschafft sich selbst als das bezeichnende Denken und zugleich die von diesem unmittelbar vorgestellten Dinge als bedeutende Dinge. — Welche selbständigen Untersu-

chungen sich bei Hessing aus diesem auf die Bedeutung bezogenen zeichnenden Denken entwickeln, kann man aus seinem Aufsatz »Versuch einer Einleitung zur philosophischen Sprachlehre« (in dem Hollandheft des »Logos«) ansehen.

Während Hessing eine strenge dialektische Entwicklung im Geiste Hegels gab, war die zweite systematische Darbietung, B i n d e r s Vortrag »Die Freiheit als Recht«, mehr eine Betrachtung über Hegels Freiheitslehre und ihre Bedeutung für unsre Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Philosophie des Rechts, ihre Stellung in Hegels System und ihre Gliederung unter dem Gesichtspunkte der Freiheit. Hegel setzt die Freiheit der Willkür und der Subjektivität zu einem Moment in der dialektischen Selbstverwirklichung des Geistes herab und hebt sie in der Selbstbindung an den Staat als die Wirklichkeit der Freiheit auf; sein Freiheitsbegriff überwindet die Unterjochung unter die Naturnotwendigkeit, indem er die Natur als Stufe des Geistes, als den Geist in seinem Anderssein, bestimmt; er läßt hiermit die Alternative von Determinismus und Indeterminismus weit hinter sich. Dadurch ist Hegels Philosophie der Freiheit geeignet, alle theoretischen und praktischen Schwierigkeiten der geistigen Lage unsrer Zeit zu heilen. Wie diese Freiheit nun die Voraussetzung und das bewiesene Resultat des ganzen Hegelschen Systems ist, so insbesondere der Rechtsphilosophie, die ihre Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens durch die Stufen des abstrakten Rechts und der Sphäre der Moralität zur Einheit und Wahrheit beider, zur Sittlichkeit, streng de-

duziert und so zur absoluten Erkenntnis erhebt. Auch inhaltlich bedeuten diese Ausführungen eine Zustimmung zur Hegelschen Philosophie, insbesondere zum Staat als Wirklichkeit unsrer Freiheit. Indem aber Binder betont, daß der Staat eine geschichtliche Erscheinungsform des Geistes, Hegels Staat in der Rechtsphilosophie daher ein nur für seine Zeit vernünftigerwirklicher ist, zeigt er, daß er Hegels Wort von der Philosophie, welche ihre Zeit im Gedanken erfaßt, bewähren will.

Als lebendige Bewegung muß in der Tat die Philosophie im Geiste Hegels ebenso wie die Hegelforschung ihre Schwungkraft aus den bedrängenden Problemen der Gegenwart empfangen; in deren wahrhafter »Aufhebung« vermag sie sich erst, ihrem eigenen tiefsten Sinn gemäß, zu bewahrheiten. Die Aktualität der Hegelschen Philosophie wird daher gerade bekräftigt durch die vielfältige Erscheinungsweise des Hegelianismus unsrer Tage, wie sie in den Berichten über den Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie in Deutschland, England, Frankreich, Holland, Italien und bei den slawischen Völkern zutage trat. Diese vielfältige Erscheinungsweise ist durch die nationale, mit übernationalen Bewegungen verflochtene Geschichte, durch die mit ihr keineswegs einfach parallel gehende Entwicklung der philosophischen Probleme, schließlich durch das spontane Auftreten einzelner Persönlichkeiten mehr oder weniger bedingt. Deshalb wurde die Genesis des heutigen Hegelianismus von allen Berichterstattem in ihre Darlegungen einbezogen. Zumeist wurde dieser geschichtliche Prozeß allerdings

nur empirisch festgestellt; so mußte er je nach dem individuellen Verlauf und auch nach den vorhandenen Vorarbeiten eine jeweils ganz differente Darstellungsweise erfahren. Dabei stellt sich diese Erwägung ein: Es ist mit dem Geiste der Hegelschen Philosophie wohl vereinbar, daß der Hegelianismus auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Gestalten sich zur Anerkennung bringt; wird aber die geschichtliche Genesis selbst nach Hegelscher Dialektik betrachtet, so dürfte derjenige Fortgang zum Neuhegelianismus am meisten hegelsch sein, der sich als Synthese von gegensätzlichen Bewegungen erweist und auf eine Dialektik der Geistesgeschichte zurückgeführt werden kann, wie dies in Deutschland der Fall ist, während etwa der orthodoxe Hegelianismus in Holland seltsamerweise diskontinuierlich und spontan, ohne geschichtliche Dialektik, durch Bolland begründet wurde.

Überblickt man nun die Entwicklungen und Gestalten, wie sie von Glockner, J. A. Smith, Koyré, Telders, Calogero, Tschizewskij für die genannten Länder und Völker gezeichnet wurden, so ist wirklich die Mannigfaltigkeit ihrer Ausprägungen überraschend, als gemeinsamer Zug aber doch die Tendenz auf die in allen diesen Ländern erstarkte Hegelbewegung der Gegenwart mit einem neuen Charakter der Hegelauffassung, und die große Bedeutung, die Hegels Philosophie erlangt hat, erkennbar. Es würde zu weit führen, wenn hier die Geschichte des Hegelianismus verfolgt werden würde, in welcher die Divergenz der einzelnen Länder besonders groß ist; wichtiger sind für uns die Gestalten, die als Auslegungen und Offenbarun-

gen des Hegelschen Geistes aus dem geschichtlichen Prozeß hervorgegangen sind. Auch in bezug auf sie kann aber nur, nach Maßgabe der Berichte, ohne Berücksichtigung irgendwelcher Einzelheiten, das innerhalb der Besonderungen für die Geltung und Auffassung Hegels bei jenen Völkern Gemeinsame angedeutet werden. Dabei ist auch die Hegelforschung und die bis in die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften vordringende Auseinandersetzung mit Hegel einbezogen, auch sie sind ein Zeichen für die Macht seiner Philosophie, und es vertritt sich in ihnen ebenso die vorherrschende Tendenz der Hegelauffassung wie in der Nachfolge und Umbildung seiner Lehre.

Fast durchgängig ist hier nun zu konstatieren die völlige Abwendung von der Meinung, Hegels Philosophie sei intellektualistisch oder nur logizistisch, erfahrungsfeindlich und quietistisch; vielmehr wird die Bedeutung des selbstbewußten totalen Geistes, die Macht des Irrationalen, ja des Mystischen, die enge Fühlung mit der Erfahrung, die Wendung zum Konkreten mehr oder weniger hervorgehoben und das aktive Moment zur Geltung gebracht. Bezeichnend ist hierfür die Bevorzugung der »Phänomenologie des Geistes« und der Einfluß der Jugendschriften Hegels. So geschieht es ganz überwiegend in Deutschland — welches wohl das bunteste Bild bietet mit seinen älteren und neueren Forschern, mit mehr oder minder orthodoxen sowie den Meister fortbildenden Hegelianern und solchen Philosophen, die sich Hegel spontan genähert haben, — besonders in der wirksamen Hegelauffassung Kroners; so in Frank-

reich, wo Forschung und Auseinandersetzung beherrschend sind; in der Interpretation und Umbildung der Engländer; nicht in jedem Zug erkennbar in der holländischen Bolland-Gesellschaft; in hohem Maße in den selbständigen Systemen Croces und Gentiles und bei den slawischen Völkern.

Innerhalb einer solchen im ganzen gemeinsamen Richtung der Hegelauffassung gibt es dann freilich, wie nachdrücklich wiederholt werden muß, jene mannigfaltigen Besonderungen und individuellen Gestaltungen, welche in der Aufeinanderfolge der Berichte scharf vor Augen traten. Diese Vielgestaltigkeit und Bewegtheit des Neuhegelianismus steht jedoch im Einklang mit der aktivistischen, ein verfestigtes Schema verwerfenden, anti-intellektualistischen, das konkrete Denken und die Synthese der Gegensätze betonenden Auffassung des Hegelschen Geistes. Und man darf wohl diese Vereinigung so reich differenzierter Anschauungen innerhalb des Hegelbundes positiv werten; ist sie doch ein Ausdruck des Strebens, immer genauer und tiefer Hegel zu verstehen und in seinem Geiste, oder durch ihn befruchtet, zu philosophieren: der Kampf der Geister verspricht, ihn vor Erstarrung und Einseitigkeit zu bewahren und mit frischem Leben zu erfüllen.

Der Verlauf des Kongresses bewies diese Lebendigkeit des Hegelbundes in erfreulicher Weise. Sie zeigte sich in den Vorträgen und Ansprachen — von ihnen mögen besonders die programmatische Eröffnungsrede seines Vorsitzenden, Richard Kroner — der in der deutschen Phänomenologie und im deutschen Neukantianismus starke

Tendenzen zur Überwindung der Einseitigkeit und damit ein Drängen nach gegenseitiger Ergänzung, d. h. einen Fortschritt zum Hegelianismus, erblickt —, ferner die Begrüßungssprache Dr. Kindermanns von der Bolland-Gesellschaft und die humor-sprühende Tischrede Georg Lassons erwähnt werden; sie bewährte sich vor allem in dem persönlichen Verkehr und Gedankenaustausch der Kongreßteilnehmer untereinander, die dank den schönen gastlichen Veranstaltungen des holländischen Komitees sich immer wieder zu angeregter Aussprache zusammenfinden konnten.

Berlin-Adlershof. Heinrich Levy.

Vom VII. internationalen Kongreß für Philosophie in Oxford, 1.—5. Sept. 1930.

Ein Kongreß für Philosophie hat entsprechend dem eigentümlichen Begriff dieser Wissenschaft eine andere Aufgabe als andere Kongresse. Während etwa einem Chemiker- oder Physikerkongreß irgendwelche Einzelresultate vorgelegt werden, die als solche anerkannt oder bestritten werden können, da alle von den gleichen Forschungsmethoden und axiomatischen Grundlagen ausgehen, ist die Lage des Philosophen sehr viel komplizierter. Philosophie als solche ist stets auf ein Ganzes, nicht auf Einzelnes gerichtet, und wo einzelne Themen und Sachverhalte sich herausheben lassen, erhalten sie ihre eigentliche philosophische Bestimmtheit erst durch ihre Funktion in größerem Zusammenhange; sie müssen immer zurückbezogen werden auf ein einheitliches Meinen, das bis in den einzelnen Ausdruck hinein erst Sinn gibt und Klar-

heit schaffen kann. Wie N. Hartmann in seinem Vortrag über die Kategorien der Geschichte eindrucksvoll auseinandersetzte, haben wir immer das allgemeine Bewußtsein des objektiven Geistes als ein national und persönlich einzelnes. Philosophie ist demnach zunächst immer der Versuch eines Volkes und einer Zeit, sich über seine Stellung zum eigenen Sein, d. h. zugleich zu den Inhalten dieses Seins Rechenschaft zu geben. Dadurch ist Philosophie in ihrer jeweiligen Ausdrucksform von den verschiedensten Faktoren abhängig: von der bestimmten nationalen Sprache, von der Epoche mit ihren politischen und geistigen Bewegungen, von dem jeweiligen Zustande der Wissenschaften. Seit das Lateinische nicht mehr Sprache der Wissenschaft ist, hat sich die philosophische Terminologie immer stärker den verschiedenen nationalen Sprachen angepaßt; für Kant war es deshalb erheblich leichter, sich in das Englisch Hume's und das Französisch Leibniz' hineinzuarbeiten als es für einen heutigen Deutschen ist, das nuancierte Englisch etwa F. S. C. Schillers oder für einen Engländer, das Deutsch Heideggers zu verstehen. Neben der sprachlichen Differenzierung steht die sehr viel schwerer wiegende verschiedene Auswahl und Wertung der philosophischen Probleme; in den westlichen Ländern mit ihrer stetigeren Tradition der Erziehung und politischen Schichtung stehen andere Fragen im Vordergrund als etwa in Deutschland und Rußland, wo mit dem äußeren Umsturz auch eine Umwertung geschehen ist oder zum mindesten erstrebt wird.

Soll man deshalb aber, wie es Lutows-

lawski in der Diskussion der zweiten allgemeinen Sitzung des Kongresses tat, den verzweifelte[n] Schluß ziehen, es gäbe keine Philosophie, nur nationale Philosopheme? Und selbst zugegeben, daß es national bedingte Philosopheme gäbe, wäre die Verständigungsaufgabe nicht um so größer? Grade weil in der Philosophie die Methoden des Forschens nicht die gleichen sind für alle Nationen und weil mit der Methodenverschiedenheit auch Verschiedenheit der Lösungen gegeben ist, da schon die Fragen anders gestellt und ausgewählt werden, soll der eine vom andern lernen und das Zufällige und Unwesentliche an der eigenen individuellen Meinung von dem sachlich Geforderten zu unterscheiden bereit sein. Grundbedingung wäre hierfür zuerst eine gute Beherrschung der lebenden Sprachen.

Die Kongreßleitung hatte, um das Philosophieren in eine gemeinsame Bahn zu lenken, den Weg eingeschlagen, für die verschiedenen Sitzungen bestimmte Themen, häufig in Gestalt von Fragen, zu formulieren. Die Formulierung war weit genug, um Antworten aus den verschiedensten Perspektiven zu gestatten und bestimmt genug, um die verschiedenen Aspekte, auf einen Mittelpunkt bezogen, sich deutlich gegeneinander abheben zu lassen. Es wäre schon viel gewonnen gewesen, wenn jeder Sektionsredner versucht hätte, möglichst streng das gestellte Thema zu behandeln, was nicht immer der Fall war. Es sollte dann über diese Antworten diskutiert werden; meist aber ließen die vorausgegangenen Reden dazu wenig Zeit, und das Verständnis der Tragweite fremder, in anderen Sprachen

vorgetragener Gedankenreihen war nicht groß genug, um eine wirklich fruchtbare Diskussion — die freilich auch unter den Angehörigen derselben Sprache nicht allzu häufig vorzukommen pflegt — zu gestatten, obwohl die meisten Reden gedruckt vorlagen; allerdings hielten sich viele Redner nicht genau an ihren Text.

Diese Schwierigkeiten eines philosophischen Kongresses überhaupt kamen in verschiedenen Vorträgen zur Sprache, und ihr tiefer liegender Grund im Wesen der Philosophie war gradezu der rote Faden, der den Kongreß zu einer inneren, freilich nicht leicht sichtbaren Einheit machte, und mindestens einen möglichen Beziehungspunkt abgab. Denn der philosophische Wahrheitsbegriff in seiner für jede Zeit und an jedem Orte neu sich gruppierenden Problematik bedingt auch die Schwierigkeiten philosophischer Verständigung und so kam das Verhältnis absoluter und relativer Wahrheit in den meisten Vorträgen zur Sprache. Eindrucksvoll in dem schönen Gleichnis Bouglés: »La lumière que la raison nous fournit ne serait plus alors celle de l'étoile qui brille au ciel, mais celle de la colonne de feu qui marche devant le peuple, et qu'en réalité le peuple pousse devant lui en marchant«. Alle Abschattungen des Problems und alle möglichen Stellungnahmen hierzu hatten das eine mindestens gemein, daß allenthalben eine Überbrückung dieses Gegensatzes gesucht wurde; auch wo die Philosophie aus der gefährlichen Zone einer Theorie des ganzen Seins als einer Einheit herausgezogen und mehr an den Typus der Einzelwissenschaften herangerückt wurde, sei es Mathematik

oder Naturwissenschaft oder was immer (Are recent advances in Physics of metaphysical importance?), trat doch merklich der Anspruch zurück, denjenigen Teil der Philosophie, der allenfalls sich einer solchen Behandlung fügt, für die ganze Philosophie auszugeben und alles andere aus ihr ausmerzen zu wollen; daß die Relativitätstheorie einen Einfluß auf die Entwicklung der Naturphilosophie hat, wird man Brunschvicg gern zugeben. Es wurde auch dort, wo »die Beziehung des wissenschaftlichen Denkens zum Ideal der Erkenntnis« Problem war, die Mannigfaltigkeit der »Grundlage- und Geltungsbeziehungen« »einschließlich derer der außer- und vorwissenschaftlichen Erkenntnis des täglichen Lebens« (B. Bauch) ausdrücklich festgehalten und damit Wahrheit und Erkenntnis auf die individuelle Wirklichkeit bezogen: »Die Wahrheit ... ist die überzeitliche funktionale Macht der Idee, Wirkliches zu konstituieren.« So schloß denn auch Bauch's Vortrag, zwar unter kurzer programmatischer Ablehnung des »Existenzdogmatismus« des »existentiellen Denkens« und des Kantischen Kritizismus, mit dem Problem der »Existenz« als dem »Sich-aus-sich-Herausstellen der Idee zur Wirklichkeit«.

Mit der Konkretisierung der Idee ist der Boden der Geschichte erreicht. So spielten denn geschichtsphilosophische Erwägungen eine große Rolle (Is a philosophy of history consistent with the facts of history? B. Croce, *Antistoricismo*), und zwar meist implizite, indem an bestimmten Fragen die Beziehung der Philosophie zur geschichtlichen Entwicklung behandelt wurde (Is the ground of political obligation

always one and the same? The value of Ethical and Political Philosophy as guides in practice).

Ich greife den Vortrag »Is the distinction between moral rightness and wrongness ultimate« von F. C. S. Schiller heraus, weil hier der Zusammenhang des bisher Entwickelten leicht sichtbar wird. Schiller verknüpft nämlich die Frage nach der Endgültigkeit dieses Wertgegensatzes mit der nach den sprachlichen Verständigungsmitteln philosophischen Denkens und gelangt hier zu konkreten Vorschlägen für den nächsten Kongreß. Er geht von der These aus, daß allein die englische Sprache in right und wrong ein Gegensatzpaar habe, das nicht lediglich auf Setzung und Privation eines einzigen Begriffes beruht, wie recht und unrecht usw. Er gelangt nun zu dem interessanten Begriff einer Bedeutungs-lücke in der einen oder andern Sprache, reflektiert über die ästhetisch gefärbten sittlichen Begriffe der Griechen (die übrigens wie ich einfüge, in *ὀρθός* und *σκολιός* am ehesten Analoga zu right und wrong haben). Was die »Endgültigkeit« dieser Unterscheidung betrifft, so fragt er sich, ob man durch das Niedersteigen zu der ursprünglichen Wortbedeutung oder zu den letzten Moralthorien zur Entscheidung gelangen würde. Da diese Alternative phänomenologisch und bedeutungstheoretisch nicht ausreicht, verweist er als letzte Instanz auf das primäre Werterleben, das im einzelnen Falle allein zur Entscheidung berufen sei (was uns Deutsche an die von Scheler inaugurierten Werttheorien erinnert; Medicus sprach zu diesem Thema in ähnlichem Sinne). Aus diesen Erwägungen erwuchs Schil-

ler folgender Vorschlag: der Kongreß möge ein internationales Komitee für Nomenklatur ernennen, das Listen der hauptsächlichsten philosophischen Termini aufstellen, ihre Übersetzungen, ihre funktionellen Äquivalente in den verschiedenen Sprachen bzw. das Fehlen eines Äquivalentes feststellen solle. Zu einer Zeit, wo allenthalben viele nur diejenige Philosophie für klar halten, die sich der ihnen geläufigen Termini bedient und sie dadurch der eigentlichen philosophischen Aufgabe enthebt, jeden einzelnen Terminus im Hinblick auf das Ganze zu bestimmen, ist ein solcher Vorschlag wichtig und — freilich nur im Vorfelde philosophischer Verständigung — nützlich genug. Was man bei früheren Philosophen, bei denen es sich lohnt, gut und gern leistet, ihre Terminologie festzustellen, könnte man — unter derselben Einschränkung — auch gegenwärtigen gegenüber tun. Vielleicht ließe sich dann in der Tat die unnötige, oft fahrlässige Streubreite philosophischer Wendungen einschränken und gewisse wenigstens ganz primitive Mißverständnisse beseitigen. Freilich würde dieses Komitee sehr viel schwerere Arbeit haben als die Zoologen, auf deren Vorgang sich Schiller beruft. In der Sprachwissenschaft soll eine ähnliche Unternehmung zur Festsetzung der Terminologie im Gange sein; deren Erfolg würde für den noch gewagteren Versuch, das Ziel der Leibnizschen *Characteristica universalis* mit anderen Mitteln zu erreichen, lehrreich sein.

Daß die Verständigung über die entscheidenden Termini auch innerhalb derselben Nation auf Schwierigkeiten stößt, wollte der Vortrag

Drieschs über »Die Phänomenologie und ihre Vieldeutigkeit« beweisen, und er bestätigte es leider noch in einem anderen Sinne. Driesch stellte die Mehrdeutigkeit des Wortes »Phänomenologie« fest (ich frage, ob Kritizismus, Idealismus und viele andere Worte eindeutiger sind). Nachdem er drei Bedeutungen des Wortes auf ungefährlche »old ways of thinking« reduziert hatte, entwickelte er die Gründe für das zusammenfassende Urteil: »die Phänomenologie, wie sie heute betrieben wird, ist eine Gefahr für die strenge Philosophie«. Die in der Phänomenologie zusammenstoßenden Probleme haben in den letzten 30 Jahren die gesamte deutsche Philosophie oft widerstrebend zur Auseinandersetzung gezwungen, und zwar hat in sehr vielen Fällen selbst die Kritik zu einer durchaus produktiven Auseinandersetzung geführt. Gegen welche phänomenologischen Richtungen im besonderen von Driesch polemisiert wurde, blieb durchaus unklar; Scheler wurde genannt, ebenso Husserl, der heute noch intensiv weiterarbeitet an seinem Werke. Heidegger wurde nicht genannt; die Polemik paßte im einzelnen mindestens so auf die Husserlsche Philosophie; freilich war die gesamte Kritik den Voraussetzungen der Phänomenologie fern und deshalb kaum auf Bestimmtes zu beziehen. Die Phänomenologie faßt aber in England allmählich selbst Boden; in Kürze erscheint die englische Übersetzung der »Ideen«, so daß also eine eigene Orientierung für Engländer und Amerikaner leichter sein wird. Immerhin ist es schade, daß diejenige philosophische Arbeit, in der, wenn man sie recht versteht, die innere

Beziehung zwischen absoluter und geschichtlicher Wahrheit in der Philosophie am eindrucksvollsten sich darstellt und, darin die Linie Hegel-Dilthey sachlich fortsetzt, ungenutzt blieb für eine Konzentration der mannigfachen nach dieser Richtung drängenden Probleme.

Die merkwürdige Meinung Drieschs, daß die Phänomenologie »die gesamte klassische Philosophie von Descartes, Locke, Hume, Berkeley, Leibniz bis Kant annulliert«, führt uns auf die Geschichte der Philosophie, die in mehreren Sektionen behandelt wurde. Es fällt auf, mit welchem Ernst in England die geschichtliche Arbeit sogar an der alten Philosophie mit der Sache der Philosophie verknüpft ist. Dies beweisen schon die Themen: Has Kant by the introduction of his Transcendental Method rendered unnecessary the study of his predecessors? What is alive and what is dead in the Philosophy of Classical Antiquity?).

Das sachliche Prinzip der Auswahl der hier angeführten Vorträge ist deutlich angegeben, trotzdem bleibt

bei 82 Vorträgen in fünf Tagen jede Auswahl subjektiv und zufällig. Wohl jeder Besucher wird seine Kenntnis von der philosophischen Arbeit der anderen Nationen erweitert und aus ihr für seine eigene Folgerungen gezogen haben. Die Erinnerung an den Kongreß als Ganzes ist schwer zu trennen von dem unvergleichlichen Eindruck Oxfords. Die gastliche Aufnahme in den ehrwürdigen Räumen der Colleges wird jedem unvergeßlich sein. Man hat den Eindruck, daß die Philosophie in England einen breiteren Boden hat, vielleicht weil sie noch weniger spezialisiert ist. Ein höherer Richter, Übersetzer von Kants Kritik der Urteilkraft, und ein ehemaliger Bankier, jetzt angesehener Naturphilosoph, leiteten Sektionen. Ein Erzbischof schreibt ein bedeutendes Werk über Plotin. Wer wollte, konnte nach dieser Richtung mancherlei Nachdenkliches erleben, von vielem anderen abgesehen, was der Philosophie fernerliegt und doch für Philosophen wichtig ist.

Kiel.

Julius Stenzel.